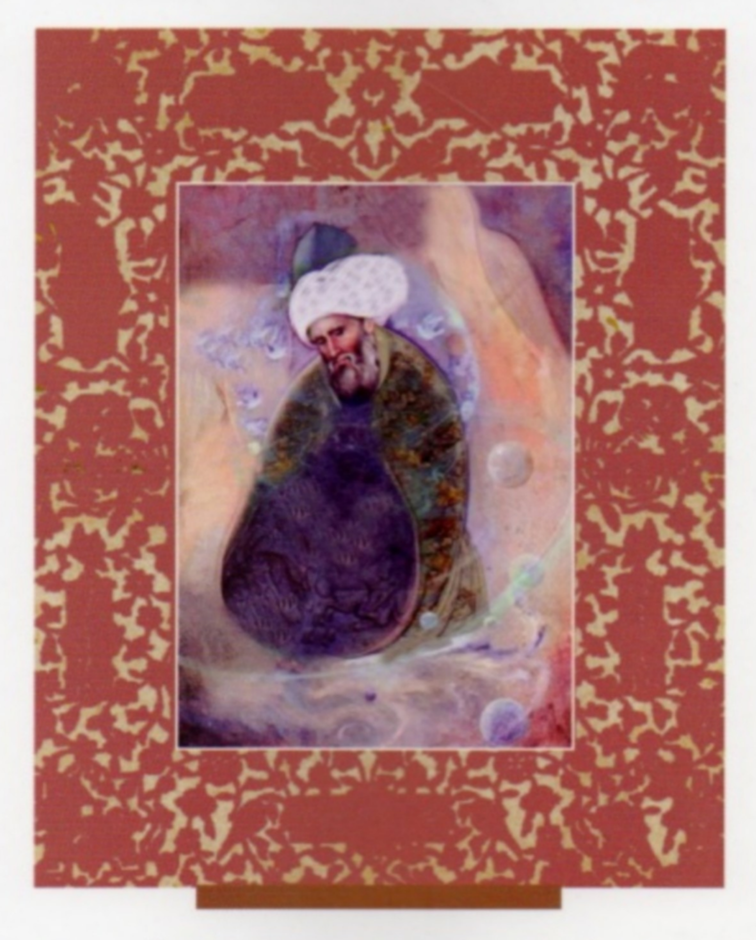
وُلاةٌ وأولياءُ
السُلطة والمُتصوفة في إسلام العصر الوسيط



الدكتور محمّد حلمي عبد الوهّاب

تقديم

الدكتور رضوان السيّد



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

ولاةٌ وأولياءُ

السُلطة والمُتصوفة في إسلام العصر الوسيط

الدكتور محمّد حلمي عبد الوهّاب

تقديم

الدكتور رضوان السيّد



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

http://abbassa.wordpress.com تحميل كتب

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

عبد الوهّاب، محمّد حلمي

ولاةٌ وأولياءٌ: السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط/محمد حلمي عبد الوهاب؛ تقديم رضوان السيّد.

٤٧٨ ص.

ببليوغرافية: ص ٤٤٧ ـ ٤٧٨.

ISBN 978-9953-533-18-6

١. التصوف. ٢. السلطة السياسية. ٣. الإسلام ـ تاريخ. أ. العنوان. ب. السيّد، رضوان (مقدّم).

297.4

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٩

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان

هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)

فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

«اللهم إني أعوذ بك من أن أقول قولاً حقاً فيه رضاك ألتمس به أحداً سواك، وأعوذ بك أن أتزيّن للناس بشيءٍ يُشينني، وأعوذ بك أن أكون عبرةً لأحدٍ من خلقك، وأعوذ بك أن يكون أحدٌ من خلقك أسعد بما علمتني.. مني»

إهـــداء

.. إلى العينين اللتين أطبقهما الموت دون أن ألثمهما،

.. إلى الابتسامة التي لم أعرف منها إلا خيالها،

.. إلى الاسم العذب الذي ما إن تهمس به شفتاي حتى تملأ عينيّ الدموع،

.. إلى روح أختي الكبرى التي رحلت عن عالمي، ولمَّا تفارق بعد عتبة الحياة!!

.. إلى روح أستاذي الدكتور سعيد جمعة مراد الذي علمني أن التواضع أسمى قيم الحياة.

.. إلى أستاذي الدكتور أحمد محمود الجزار، تحية تقدير وإجلال.

.. إلى والديّ وإخوتي وزوجتي.. وأخيراً إلى «جاسر» ريحانتي.

أهدي هذا الكتاب

المؤلف

المحتويـــــات

القسم الثاني
السلطة وعلاقتها بالمتصوفة

تقديـــم

في التصوف والسلطة

د. رضوان السيد

يقيم الدكتور محمد حلمي عبد الوهاب أُطروحته **في السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط** على أربعة محاور يعتبرها جوهر التصوف كلّه، وهي: الولاية والعصمة والكرامة والشفاعة. بيد أنّ أساس ذلك ولا شك دعوى أو مقولة المعرفة/ العرفان بين الذات الإلهية والمتذوّق. والمعرفة المباشرة أو شبه المباشرة هذه هي التي تهبُ الصوفي أو تترتب عليها الأمور الأربعة المذكورة، واللواحق أو «السلطات» أو «اللطائف» والخصائص التي قد يحسبها باحثون آخرون بين أصول التصوف ومغازيه العميقة. وفي الأصل فإن هذا العرفان اللدُنّي يُعطي الولي سلطة أو سلطاناً يصطدم أو قد يصطدم بالسلطة السياسية. وهذا الأمر تدلُّ عليه أو له بعض الوقائع والأحداث التاريخية التي وقعت للأولياء أو العارفين بهذه السلطة أو تلك، مثل مقتل الحلاج أو السهروردي. كما يُدَلُّ عليه على قلة وجود مشروعاتٍ أو طموحاتٍ سياسية ظاهرة لدى بعض الصوفية مثل ابن مسرة. ولمحيي الدين ابن عربي كتابٌ اسمه: **تدبير المملكة الإلهية**، وقد رأى بعض الباحثين في هذا العنوان دليلاً على أن للصوفي مملكةً يُديرُها أو يسيطر فيها، والسلطان السياسي لا يقبل الشراكة، لأن المُلك عقيم. والباحث الدكتور عبد الوهاب ما قصَّر في تتبّع ذلك كله عبر مئات الصفحات من أطروحته الغنية والمتميزة.

لكنني لا أرى رأيه في تصوير المتصوفة باعتبارهم فئة معارضةٍ سياسيةٍ بحكم الطبيعة وبحكم الواقع. ويكون علينا أن نميز بين صوفية العرفان، وصوفية الطرق. فصوفية العرفان الكبار ما بين القرنين الثالث والسادس للهجرة، ما تصوّروا أن المعرفة تكسبهم سلطةً سياسيةً، كما أن أحداً منهم ما عمل بوعي على الحلول محل «سلطان الظاهر». وحتى مملكة ابن عربي، هي مملكة باطن، وهي لا تُعنى بمنافسة الظاهر، ولا بالحلول محلّه. وإنما يتركز الأمر لديهم على العرفان ومقتضياته ولواحقه أو آثاره، وهي تجربةٌ فردية خالصة أو شبه خالصة، لاتدعُ مجالاً للتفكير في شيءٍ سواها أو من خارجها. وفي حالات مثل حالة الحلاج أو السهروردي أو عين القضاة الهمذاني إنما أثار السلطات أو بعضها ليس الإحساس بالمنافسة أو بالخطر؛ بل على العكس: التوجّس نتيجة الإعراض المطلق عن السلطة. والذي أعتقده أننا أتينا في هذا الأمر (أي التفكير في المتصوف باعتباره مشروع سلطةٍ أو معارضة) من تأويلات ماسينيون وتفسيراته لتصرفات الحلاج وأشباهه. والذي يقرأ «باب الحرية» في **الرسالة القشيرية** وأكثر عباراته مأخوذة من الحلاج، يشعر أن هؤلاء المتصوفة إنما أُتوا من غربتهم وغرابتهم وليس من تفكيرهم بالسلطة سلباً أو إيجاباً.

والمسألة مع الشيوخ الذين أنشأوا طرقاً وتزعّموها أو وصلوا إلى زعامة طرقٍ موجودةٍ ومزدهرة، مختلفةٌ بعض الشيء. ذلك أن النفوذ الاجتماعي الذي يوحي به التفاف مئاتٍ أو آلافٍ من المريدين حول الشيخ، ما كان يُثير أولي الأمر السياسي وحسْب؛ بل والفقهاء أيضاً، كما هو معروف. وقد كانت تلك الجماهيرية تثير أولي الأمر السياسي باعتبار ذلك منافسة لهم في سلطانهم، كما أثارت وتثير الفقهاء لأنهم أرادوا أن يبقوا مرجعية منفردة في الشأن الديني، والتصوف يأبى ذلك، ويتشبث بممارسة «الحرية» في التعامل مع الله، ومع المجتمع، وأحياناً مع السلطات أيضاً.

وإذا كنت أختلف مع الدكتور محمد حلمي عبد الوهاب في تفسيره لعلائق الصوفي بالسلطان، فأنا أختلف معه أيضاً في اعتبار الزهد مرحلةً أولية أو تطوراً أول باتجاه التصوف ذي الأركان الأربعة التي ذكرها. فالزهد مسألةٌ سلوكيةٌ، والتصوف نهجٌ معرفيٌ أو عرفاني، والعلاقة بين الأمرين ضئيلة أو غير مؤثرة، ولا يؤدي أحدهما إلى الآخر حُكماً. فقد يكون

المتصوف زاهداً وقد لا يكون، والعكس في الأغلب الأعم غير صحيح.

بيد أنني أرى أن المنظومة الرباعية التي ذكرها للتصوف تلتقط جوهره بالفعل. وقد تميز د. عبد الوهاب في تدليله عليها. كما أن العمل تميز بالإحاطة والشمول، وقدم أطروحةً تستحق التأمل والتفكير، وتستدعي الاعتبار والإفادة.

وبالله التوفيق

مقدمـــــة

على الرغم من الأهمية البالغة التي يحتلها التصوف في نطاق الفلسفة الإسلامية، باعتباره أحد دوائرها، إلا أن بعضاً من أهم مسائله لم تنل من العناية قدراً كافياً من قبل الباحثين بالرغم من أهميتها في تشكيل بنائه بأكمله. نقول هذا آخذين في الحسبان أن التصوف يمثل جانباً من جوانب الفلسفة الإسلامية من ناحية، وبوصفه تحقيقاً للعقيدة الإسلامية الجامعة بين العقل والروح من ناحية ثانية.

ويزيد من أهميته تزايد عدد المنتمين لتياره تحت اسم «الطرق الصوفية»، تلك التي أخذت في الظهور التدريجي منذ القرن الثالث الهجري، ثم اتسعت دائرتها لتشمل عدداً من الطرق في القرنين الخامس والسادس الهجريين، التي استطاع شيوخها المؤسسون جذب الآلاف من المسلمين لأصولها العملية، حتى جاوز عددهم في مصر الآن، بحسب الإحصاءات الأخيرة، أحد عشر مليون مريد ينتمون رسمياً لاثنتين وسبعين طريقة تابعة لمشيخة الطرق الصوفية، أي ما يزيد على عشر المجتمع المصري. ناهيك بغير المنتمين بصورة رسمية والمتعاطفين مع الصوفية والدارسين لها المهتمين بمبادئها وأخلاقياتها العملية والعلمية، إذ تشكل الطرق الصوفية جماعات عريضة من المسلمين شرقاً وغرباً، بحيث أصبح من غير المعقول التغاضي عن حجم هذه الجماعات وسلطتها وفاعليتها وتأثيرها سلباً أو إيجاباً، في مناشط الحياة الإنسانية كافة، والسياسية منها بصورة خاصة، على تنوعها وتباينها في الآن نفسه.

وإذا غضضنا الطرف عن تلك العموميات التي مثلت أهمية للباحثين في

نطاق التصوف وشخصياته، كطبيعة نشأته، واشتقاق لفظته، وتحديد مصدره، ومدى مسؤوليته عما لحق بالأمة من انتكاسات. . . إلخ، وجدنا أن الوقوف عند بعض مسائله المحورية يمثل أهمية خاصة في إطار الدراسة العلمية للفكر الصوفي وفق مفاهيم ومناهج بحث حداثية، تعوض بعضاً من القصور المسجل في الدراسات التقليدية المنزع في مستوى تعاملها مع هذا التراث الفكري الأصيل.

إذ لم تتجاوز مثل هذه الدراسات، في أغلبها، إعادة إنتاج الآراء والمواقف القديمة وتبني «المؤتَلف» الذي ضُمن له الانتشار والاستمرار، واكتسب الشرعية من خلال التكرار عبر الأجيال المتتابعة واحداً تلو الآخر، ومن ثم ساهمت الدراسات التقليدية، من حيث لا تدري، في تكريس العديد من المُسلمات المتعلقة بحقل التصوف، وعلى رأسها القول إن المتصوفة يضعون حداً فاصلاً بين الدين والسياسة، وفق معطياتهم الأربعة الرئيسة القائمة على «الزهد» و«المحبة» و«المعرفة» و«الولاية»، فكيف يبتعد المتصوف عن الدنيا، ثم يعود من جديد ليضع منهاجاً للحياة فيها؟!

ويتهم البعض المتصوفة بالانهزامية في الحقل السياسي، وبحسبهم، فالمرء يتصوف حين ينهزم، لأنه حين يفقد سنده في عالم السياسية يذهب فيتلمس الغوث في عالم الروح، وهم في أحسن الأحوال أشد حرصاً على عدم الاشتغال بالسياسة، وتجربة الحلاج ليست إلا استثناء متفرداً في هذا الإطار، مع أن الحقائق التاريخية تثبت أن التصوف قد لازمه في أطوار نشأته بواعث سياسية، وأنه باعتباره اتجاهاً دينياً يفرز، على الأقل، معطيات معرفية وقيماً أخلاقية، لا يمكن إنكار انعكاساتها على السلطة بصفة خاصة.

وعليه، فاعتبار التصوف انعزالاً عن العالم تضييق لمفهومه، إذ يتمحور حول أقطاب ثلاثة متفاعلة في ما بينها وهي: الله والمتصوف والخليقة، إذ يرى المتصوف ببصيرته الروحية عمل الله في الخليقة، كما إن التجربة الصوفية بدورها تمثل عنصر إقلاق لكل سلطة قائمة، إذ إنها تطرح أسئلة، وتحاكم، وتحلل قضايا ذات مدلولات سياسية، من نحو خلافة الإنسان في الأرض، ونيابة الحق في الخلق، وعدالة الله وأخلاقية السلوك، وحكومة الباطن. . . إلخ.

وبالمثل ساهمت الدراسات التقليدية، ومن جهة ثانية، في توضيح حدود

الفصل بين الممكن النظر فيه ومن زوايا محددة، وغير الممكن مراجعته وإخضاعه للبحث من جديد، مخلفة وراءها ضرباً من الحجب المزدوج لجملة من الحقائق الفكرية والمعطيات الواقعية. حجب **أول** مجاله المواضيع التي استُهلكت بحثاً ودراسة وتفريعاً، فتكلست فيها المنطلقات والنتائج، فيما من الممكن تغيير المنطلق لاكتشاف أوجه طريفة وجديرة بالتعاطي معها، وحجب **ثان** مجاله مواضيع ظلت أبوابها موصدة، بحكم العجز المعرفي عن تناولها، أو بحكم المنع السلطوي وتهميشها.

وفي هذا المستوى النظري العام يتنزل بحثنا في محاولة لإعادة قراءة التجربة السياسية ـ الصوفية للتمييز بين صورتها الكائنة وصورتها المكونة والوظيفية، فعلى الرغم من غلبة الطابع «الفلكلوري» الشعبي على العقدي حالياً، شقت الصوفية درباً وسيعاً في تاريخ الإسلام، منذ أن كانت مجرد شحنات عاطفية تجيش بها صدور الزاهدين، إلى أن صارت مؤسسات اجتماعية تتراوح في بعض الدول بين العقيدة والسياسة. وطوال هذه القرون، والصوفية تخذل كل الذين تصوروا اندثارها، إما متهاوية تحت سياط النقد اللاذع الذي تتعرض له من قبل الجماعات والتنظيمات والفرق الإسلامية التي تناصبها العداء، أو متصدعة بفعل موجات التحديث التي اجتاحت العالم الإسلامي في العقود الأخيرة، بيد أنها سارت في اتجاه مخالف للرسم البياني الذي خطه هؤلاء، واستطاعت أن تضم بين مريديها عناصر تنتمي إلى أكثر الفئات الاجتماعية والمهنية تحديثاً.

وفي هذا السياق، يؤكد البعض أن تاريخ الإسلام انحصر بين طرفين متناقضين: **الأول** «ثوري خروجي» **والآخر** «صوفي انكفائي»، مع أن التصوف حتى في جانبه التعبدي البحت، يشكل في الإنسان مجموعة من القيم التي تصبح جزءاً من شخصيته وتصوغ إدراكه وتصوراته عن الواقع السياسي والديني والاجتماعي. وتخضع هذه التصورات، في مجملها، لسلطة «المؤتلَف»، أي منظومة الاختيارات الفكرية السائدة التي رُفعت إلى مستوى الحقائق العامة الراسخة، بينما نهتم في كتابنا هنا بالبحث عن «المختلف»، أي جملة المعطيات الواقعية والحقائق التاريخية التي نشزت عن منطوق المؤتلِف والمؤتلَف عليه، وعوملت بشتى أساليب الحجب والتهميش والإقصاء.

والمختلف، وفق هذا الفهم، لا يشترط فيه قصدية المخالفة، بل هو نتاج لفعل معرفي، في الأساس، يؤطره مدى مهم من الاستقلالية عن

الإكراهات الخارجية التي تؤثر في الذات العارفة، وتراهن على تشكيل المعرفة بحسب خطط وظيفية.

إن الإشكالية الرئيسة التي يتناولها هذا الكتاب تتمثل في الوقوف على مفهوم السلطة عند المتصوفة من جهة **أولى**، وتحليل علاقة السلطة بالمتصوفة من جهة **ثانية**، والدور الذي تؤديه السلطة في تحجيم المتصوفة واضطهادهم أو تبني جملة معارفهم وقيمهم من جهة **ثالثة**، ومعرفة ما إذا كان هذا النسق من «الانشغال» السياسي موجود بالفعل داخل سياق التصوف أم لا، الأمر الذي يتطلب فحص المعرفة الصوفية وأطرها الأخلاقية بغية الوصول إلى يقين حول ما إذا كان الفكر الصوفي يدعو إلى الانخراط والمشاركة، أم إلى الانعزال والسلبية، وما إذا كان يقود إلى إحداث ضرب من التغيير أم يرتكن إلى تكريس الوضع السياسي القائم، ففي اقتران مسألة السلطة بالمتصوفة أهمية خاصة لأكثر من سبب، يأتي على رأسها:

أولاً: إن الوقوف على مفهوم السلطة كما هو موجود بالفعل عند المتصوفة، استناداً إلى مناهج حداثية، من شأنه دحض المسلمة التقليدية القائلة بانعزال المتصوفة وسلبيتهم، ومسؤوليتهم في انحطاط الحضارة الإسلامية، تلك المسلمة التي مارست ضرباً من الهيمنة الفكرية على التوجهات البحثية خلال قرون متعددة، مع أن الحقائق التاريخية تثبت، على العكس من ذلك، أن المتصوفة أدوا دوراً خطيراً في الإسلام، وأنه، على الرغم مما وقع لهم من تعذيب واضطهاد، إلا أن تجربتهم الصوفية كان بمقدورها أن تحرك بعزمها وقوتها الضمير الديني لدرجة أن يهتز معها الإسلام ذاته، وأنه كان لها، بما تمثله من قوة روحية هائلة، وقع وتأثير عظيم في الحياة السياسية والاجتماعية، بغض النظر عما إذا كان هذا التأثير على وجه التأييد والموافقة لتلك الحياة أم الانتقاد العنيف والمواجهة.

لقد كان من الممكن لنتاج الحضارة الإسلامية أن يتجاوز إسهاماته الحالية بمئات المرات، لولا احتدام الصراع على السلطة ولولا عدم انتماء أغلب الخلفاء وارتكانهم إلى خلفية صوفية، تحول دون الانهماك في اللذات وإطاعة الشهوات، ففيما يؤكد المتصوفة أن الإسلام إنما جاء ليُخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، كرستِ السلطة لعبادة الخلفاء. وفيما يؤكد المتصوفة أن القهر ليس هو المنتصر على الجور والقوة، بل التوبة النصوح هي التي تجعل الله يلطف بنا فيخلصنا من تعاستنا وشقوتنا وتصارعنا على

السلطة، كان التسلط والإرغام الطابع الأبرز لممارسات الخلفاء والأمراء ومن كان على شاكلتهم.

ثانياً: مما يضاعف من أهمية مسألة السلطة عند المتصوفة أن مفاهيمها وحدودها خرجت عن حد المنقول والمعقول معاً، جراء ما ارتبط بـ «بناء السلطة لدى المتصوفة» من اعتقادات خاطئة تشمل تضمين الأولياء في حكومة باطنية تتصرف في العالم وتحفظ عليه نظامه وتعجل بالانتقام الإلهي باعتبارها قوى مدبرة لهذا العالم.

ثالثاً: إضافة إلى أن بحث هذا المفهوم استناداً إلى معطيات علم الاجتماع الديني والسياسي ونتاج علم النفس الحديث، من شأنه أن يتيح لنا الوقوف على طبيعة السلطة التي تنسب إلى المتصوفة من جهة، وعلاقتها بوصفها سلطة بكل من السلطة السياسية والدينية والثقافية من جهة ثانية، أي بيان حدود ما ينسب إلى المتصوفة من سلطة **أولاً**، وتوظيفهم هذه السلطة في تعاملهم وتعاطيهم ومعارضتهم للسلطات الثلاث **ثانياً**.

رابعاً: لأن تاريخ المتصوفة شهد كثيراً من التواترات مع تظاهرات السلطة في الإسلام، إذ يكرر أحاديث عن صراعات كانت تُستوعب من قبل السلطة حيناً، عبر رضوخ جزئي أمام واقعة ما لمتصوف يحتد ويحتج وينذر ويهدد، كما يكرر أحاديثَ عن صدامات لم تستوعب قط، ما أدى إلى اضطهاد المتصوف المحتج، مثلما يكرر أحاديث عن متصوفة قنعوا ورضخوا للسلطة، بعد أن استوعبوا كلية ضمن أطر النظام الحاكم وقواعده.

ومن ثم، فإن بيان الأسباب التي تدفع بالسلطة، على تنوعها، إلى اضطهاد المتصوفة والتنكيل بهم، وما إذا كان ذلك يرجع إلى دوافع شخصية، أم إلى وقوفها على خطر الممارسة الصوفية وما تمثله من تهديد لمكانتها وطبيعة وجودها في المجتمع، والتعرف على طبيعة ردود الفعل الصادرة عن المتصوفة جراء هذا الاضطهاد، أمر على درجة من الأهمية بمكان، وبخاصة إذا وضعنا في الحسبان أن التصوف، في الأساس، هو استجابة لرغبة لا يمكن قمعها، استجابة صادقة للحياة الروحية، وتتجلى هذه الرغبة الجامحة بكل عنفوانها كلما أصبحت القوى المادية طاغية مفرطة الإحكام، فالتجربة الصوفية، على الرغم من كل شيء، يمكنها أن تُغير، ليس فقط حياة المتصوف الداخلية فحسب، بل طبيعة اندماجه في المجتمع ككل.

ستقتصر الدراسة على بحث هذه الإشكالية في فترة ازدهار التصوف الكبرى، بداية من القرن الثالث الهجري وحتى نهاية القرن الخامس الهجري، مع مقاربات شتى لوضعية التصوف في العصر الحالي. وذلك لأن الدراسات المهتمة ببحث الإشكالية نفسها لم تتعرض لها بالبحث والتحليل، حيث تم التركيز مؤخراً على دراسة الطرق الصوفية وعلاقتها بالسلطة السياسية فقط، استناداً إلى مناهج أنثربولوجية في الأغلب، وكانت تتوزع على عدة حقول معرفية تاريخية ودينية واجتماعية.

ومن هذه الدراسات، على سبيل المثال، كتاب د. فاروق أحمد مصطفى بعنوان **البناء الاجتماعي للطريقة الحامدية الشاذلية في مصر: دراسة في الأنثربولوجية الاجتماعية**، حيث اعتمد مؤلفها الاتجاه البنائي الوظيفي منهج بحث معمولاً به في الأنثروبولوجيا الاجتماعية لبحث الطريقة الشاذلية، بيد أنها لم تعول، في المقابل، إلا عليها (الطريقة)، ولم توسع من امتداداتها وجذورها التاريخية، ومن ثم، لم توظف أفكاراً مثل: البناء الاجتماعي ـ الضبط الاجتماعي ـ القرابة الشعائرية، أو تسقطها على التصوف خلال مراحل تكوينه وتطوره، وكان من الممكن، على سبيل المثال، ربط القرابة الشعائرية بسلسلة الإسناد الصوفي، وربط كاريزما الولاية الصوفية بسمات الشخصية الصوفية بغض النظر عن طبيعة انتماءاتها الطرقية.

من الدراسات المهمة أيضاً في تحليل الجوانب الاجتماعية للتصوف كتابات العلامة د. سيد عويس، فبالرغم من أن اهتمامه بطقوس التصوف كان يقع ضمن اشتغاله الأول بشرح العادات والتقاليد المصرية، إلا أنه في دراسته الرائدة **رسائل إلى الإمام الشافعي: دراسة سوسيولوجية**، قدّم تحليلاً عميقاً لبناء السلطة عند المتصوفة كما يتجلى من خلال الحكومة الباطنية، وربط بصورة جديرة بالاعتبار بين اللجوء إلى الأولياء ومفهوم الجرائم غير المنظورة، بيد أن هذا كله إنما يتأتى ضمن سلطة المتصوفة كما هي مُتخيّلَة في ذهنية الأتباع والمريدين، وليس كما هي مُدونة بالفعل في كتب وأدبيات مؤسسي التصوف الأوائل.

ومن الدراسات المهمة كذلك، دراسة د. محمد صبري الدالي بعنوان **الخطاب السياسي الصوفي في مصر: قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع**، حيث عمل على قراءة موقف المجتمع من السلطة، ممثلاً في شخص الشعراني، استناداً إلى نظرية أو دور الفرد في صناعة التاريخ،

وقدم تحليلاً جيداً لسلطة الشيوخ في المجتمع المعاصر، غير أن التزامه بنظرية البطل الفرد أفضى في ما يبدو إلى «شخصنة» السلطة ممثلة في الشعراني، على حساب الإطار المعرفي والأخلاقي للفكر الصوفي.

ويبدو أن كتاب د. عمار علي حسن **الصوفية والسياسة في مصر**، أول دراسة تهتم بالجانب السياسي عند الطرق الصوفية بوصفها إشكالية رئيسة في البحث، فعلى خلاف الدراسات السابقة التي كان يبدو فيها الاهتمام من حين لآخر بهذه الإشكالية، كُرست دراسته لتحليل وفحص القيم والمعارف الصوفية بغية اكتشاف الجوانب السياسية فيها، غير أن ما يؤخذ عليها هو اقتصارها فقط على مفهوم «التنشئة السياسية»، والقول إن الهيكل التنظيمي والإطار المتعارف عليه الذي يحكم علاقة الشيخ بالمريد، لا يفضي إلا إلى مزيد من التسلط والاستبداد، وأن شخصية الشيخ، بما أنه زعيم ديني، تنتج قيماً سياسية تساعد على وجود التسلط، وهو ما سننفيه بقوة عند تعرضنا لتحليل علاقة الشيخ بالمريد استناداً إلى التحليل النفسي.

وفي كل الأحوال، فإن هذه الدراسات، وإن كانت لم تتناول في عمومها حدود السلطة عند المتصوفة واستراتيجية تعاملهم مع السلطات الأخرى، إلا أنها قدمت للكاتب إطاراً معرفياً ومنهجياً مهماً، يأمل في تجاوزه وإضافة المزيد من الضوء حول هذه الموضوع في كتابه هذا.

وتظل إشكالية المنهج الذي ينبغي أن يعتمد في دراسة السلطة والمتصوفة كبرى إشكاليات الدراسة، ذلك أن اختيار المنهج ليس مجرد مسألة تقنية للتعامل مع النصوص فحسب، بل هو بالأساس مسألة على درجة كبيرة من الخطورة والأهمية أيضاً، فإذا كان المنهج هو الآلة التي يشرّح بها المحلل جسد النص، ظاهره وباطنه، فإن تلك الآلة إنما هي جماع عدد من المفاهيم والتصورات التي تُنبئ بدورها عن فهم عميق للظاهرة محل الدراسة.

علاوة على ذلك، كان علينا اختيار المنهج الملائم بعيداً عن التوفيقية الزائفة التي تلوي عنق النص من أجل تطويعه لفكرة ما، ربما تكون بعيدة كل البعد عنه، لذا رأينا من الأنسب أن نستخدم منهجاً توليفياً، ففي ما يتعلق بالشق التاريخي في الدراسة عولنا على المنهج التاريخي، وفي ما يخص علاقة السلطة بالتصوف استخدمنا المنهج التحليلي المقارن، وفي ما يتعلق ببنية المفاهيم المستخدمة في البحث وآلياتها، كبناء السلطة والخطاب فضلنا

استخدام المنهج البنيوي، وفي ما يتعلق بتحليل علاقة الشيخ بالمريد عولنا على مناهج التحليل النفسي، كما استعنّا بعلم الاجتماع السياسي في شرح طبيعة السلطة عند المتصوفة وبيان حدودها.

وختاماً يبقى القول إنني أعني بمفهوم السلطة، كما هو وارد في عنوان الكتاب، ذلك المفهوم الذي ساهم في توضيح معالمه الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشيل فوكو (ت١٩٨٤) الذي يعرف في الأوساط الأكاديمية بنظرية «ميكروفيزياء السلطة»، لذا ستكون هذه النظرية بمثابة إطار مرجعي لفهمنها للسلطة، ومن ثم تحديدها عند المتصوفة من ناحية، ودراسة علاقتهم، بوصفهم سلطة، بالسلطات القائمة كلها، سياسية كانت أم دينية أم ثقافية من ناحية ثانية. ومن ثمة كان تقسيمنا الكتاب إلى قسمين: يعنى **الأول** منهما بالجانب التنظيري للسلطة وتجلياتها في التصوف، فيما يهتم القسم **الثاني** بدراسة السلطة، وفق المعنى الذي وقفنا عليه في القسم الأول، وعلاقتها بالجماعة الصوفية.

وأسأل الله أن يوفقنا جميعاً لما يحب ويرضى...

د. محمد حلمي عبد الوهاب
القاهرة، مدينة نصر.

القسم الأول

السلطة وتجلياتها في التصوّف

الفصل الأول

في تعريف السلطة وتطورها

«كل سلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة مطلقة»

اللورد اكتون.

«إن الإيمان والحب يخلقان الناس، لكن السيف ومائة رغبة نهمة تخلق الدولة!!»

نيتشه، «هكذا تكلم زرادشت».

أصبح من المسلم به أن التصوف لا يمتّ بصلة إلى السلطة، وأن انشغال المتصوفة بالسلطة لا يتجاوز، على أفضل تقدير، حالات استثنائية، مع أن التصوف نشأ في الأساس تعبيراً عن الغربة التي اجتاحت الإسلام، فكان الزهد تعبيراً عن احتراز وتحفظ سلبي إزاء الصراعات السياسية التي عمقت الخلاف والشقاق بين جموع الصحابة، ثم تحول إلى موقف معارض صريح ضد الأوضاع السياسية والاجتماعية المتردية إبان الفتنة الكبرى وطوال عهد الدولة الأموية، الأمر الذي اعتبره البعض نواة لأيديولوجيا، كانت بمثابة فلسفة مضادة للأيديولوجيا الرسمية للدولة العباسية في ما بعد.

وحين انتكست إصلاحات الثورة العباسية التي ظلت تبشر بها لسنوات طويلة، تشكل التصوف وانطوى على أبعاد اجتماعية، وأصبح تياراً إنسانياً، يدعو إلى التوفيق والمصالحة بين سائر القوى السياسية والدينية المتصارعة على اختلاف توجهاتها وتنوع مرجعياتها الثقافية.

لازم التصوف الإسلامي إذاً خلال مراحل تطوره، السياقات العامة التي كانت تعصف بالأمة الإسلامية، إلا أنه سرعان ما جرى استيعاب وهضم التدين

التقشفي المبكر وما صاحبه من احتكار صارم وغير مثمر للحياة، واستُكمل بحب إلهي متوهج وعُمق بالكشف عن الطريق الذي ينبغي على النفس البشرية أن تسلكه إلى الله. وانحاز المتصوفة إلى الفئات المهمشة، ومارسوا سلطة تفوق سلطة الخليفة نفسه، ودفعوا ثمن انحيازهم هذا مبكراً، وكانت مكانتهم سبباً في جلب العداء من قبل الفقهاء وأصحاب السلطة على حد سواء.

وفي هذا الفصل، سنعرض لمفهوم السلطة تعريفاً وتطوراً، بغية الوقوف على معنى أوسع وأشمل لمفهوم السلطة، كما هو موضح بصورة خاصة في كتابات ميشيل فوكو، ثم نعمد إلى الكشف عن حدود ما ينسب إلى المتصوفة من سلطة وأهم تجلياتها في حقل التصوف.

ويمكن القول إن سلطة المتصوفة إنما تتأسس وفق عنصرين أساسيين: **الأول** هو عنصر المكانة التي يحتلونها في المجتمع استناداً إلى سلطة كل من الولاية والكرامة والعصمة والشفاعة. والأمر **الثاني** هو الذي تتأسس سلطة المتصوفة وفقه، هو البنية المعرفية للتصوف، حيث تكشف المعرفة الصوفية عن سلطة الولي وقدرته في معرفة ما يدور في الصدور، كما تعكس كراماته التي تظهر على يديه، قدرته على التغيير واستعصاءه على «المأسسة» واستعداءه السلطة بمعانيها كلها. وفي المقابل، تتجلى السلطة في التصوف بشكل مباشر وغير مباشر، وتكاد تتوزع على مناحيه كافة، فيما تعزز سلطة الخطاب الصوفي من مكانتهم وموقعهم في المجتمع على نحو ما سنوضح في ما بعد.

أولاً: موقع السلطة والتصوف في الفكر الإنساني

تحتل السلطة موقعاً متميزاً في الفكر الإنساني، حيث تواكب البحث عن مضمونها وعناصرها وكيفية تكوينها في كل من الفكر الفلسفي والسياسي والقانوني والاجتماعي. وعلى الرغم من مكانتها هذه، إلا أنها «ظلت حتى أمد قريب أقل جوانب حياتنا حظاً من الفهم، رغم أنها من أكثر الأمور أهمية وحيوية في حياة الإنسان، بل هي تتدخل بشكل مباشر أو غير مباشر في تفاصيل الحياة مما يجعلها أكثر أهمية من أن يتجاهلها إنسان أو يهرب منها أو يقنع نفسه بالحياة بمعزل عنها»[١].

---

(١) ألفن توفلر، **تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة**، تعريب فتحي حمد بن شتوان ونبيل عثمان، ط ٢ ([طرابلس الغرب، ليبيا]: مكتبة طرابلس العلمية، ١٩٩٦)، المقدمة، ص ب - ج.

والسلطة ملازمة للوجود الإنساني منذ الولادة وحتى الموت، يمارسها المرء آمراً أو مأموراً في مختلف ميادين الحياة، لدرجة أن البحث الصحيح عن مصادرها يقتضي تقصيه ضمن الوجود الإنساني كله، أي في واقع العلاقات الاجتماعية الإنسانية.

وهي أيضاً منتشرة وموزعة على الجسد الاجتماعي بأكمله، «حاضرة في كل مكان: ليس لأنها تمتاز بتجميع كل شيء ضمن وحدتها التي لا تقهر، بل لأنها تنتج ذاتها في كل لحظة»[٢]، فالبشر جميعاً ـ في ما يقرر هوبز ـ «تتملكهم في ما يبدو رغبة لا تهدأ في أن تكون لديهم السلطة تلو الأخرى. وهذه الرغبة لا تتوقف إلا بالموت (. . .) فالشخص لا يستطيع ضمان السلطة وسبل العيش الطيب التي يملكها في حاضره دون اكتساب المزيد»[٣].

وبالمثل، للسلطة جاذبيتها، وهي عبارة عن جذب ودفع، توجيه ومنع، تحريض وردع، ولها تأثير «تشتد الرغبة فيه عند معظم الناس، ويشعر صاحب السلطة أنه محتاج إليه حتى يكون نصيبه من الأمر أكثر من مجرد حق، ويشعر صاحب السيطرة أنه يحتاج إليه حتى يخف عناؤه في ممارسة الإخضاع وإدامته»[٤].

فما إن ينتسب الفرد إلى سلطة ما حتى يتقمص شخصية جديدة، تكسبه إياها السلطة، «ويحظى بجاذبية طبيعية بالنسبة لمن يودون مشاركته في التأثير على الآخرين، إنهم يرغبون العيش في ظله، ويدخلون في روعه أن ما يتمتع به جاء حصيلة لشخصيته المتميزة وكفاءاته العالية»[٥].

وفي المقابل، يعد التصوف نزعة إنسانية لا تكاد تخلو حضارة منها، وقد ظلم التصوف الإسلامي كثيراً، تارة بتجاهله «رغم كون التصوف ـ وحده ـ قد

---

(٢) الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٣) باري هندس، **خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو**، ترجمة ميرفت ياقوت؛ مراجعة وتقديم ياسر قنصوة، المشروع القومي للترجمة؛ ٧٤٠ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٤) ناصيف نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ط ٢ (بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ١٠.

(٥) جون كينيث جالبريث، **تشريح السلطة**، ترجمة عباس حكيم، ط ٢ (دمشق: [المنارة للإنتاج الإعلامي]، ١٩٩٤)، ص ٦٤.

حقق، بجانب الفكر الفقهي والأصولي، الحضور إلى اليوم، ذلك الحضور الأكبر المستمر في تاريخ الإسلام، الذي تم بفضل مراعاة كل من الفكر الفقهي ـ الأصولي والصوفي للمقاصد الأخلاقية وللمنحى العملي الذي صبغ به الإسلام حياة المسلمين»[٦]. وتارة باتهامه بالسلبية والهامشية مع أنه «ليس ظاهرة مهمشة ومجمدة، وإنما هو حركة علمية ودينية أثرت ـ وما زالت تؤثر ـ في الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية»[٧].

وهناك من ينكر ذلك الأثر البالغ الذي تركه التصوف، حتى على مستوى أطر وأنماط التفكير الفردية والجماعية، كما ظلم التصوف تارة أخرى بتجاهل الدور الخطير الذي أداه على المستوى السياسي بصفة خاصة، سلباً أو إيجاباً، مع أن التصوف يعد أساساً لحياة منظمة، ولتطور لا متناه لرغبة الإنسان في الانعتاق من المادة وأسرها ومن العبودية بصورها كافة، إنه منهج حياة متكامل وعامل توازن «طالما تجافته المجتمعات البشرية وحصرته في زاوية صغيرة ضيقة تحد من نشاطه وتَقصره على العامة السذج من الناس»[٨].

وتكاد تشهد بداية القرن الحالي ما شهدته الفترة ذاتها من نهاية القرن الثالث الهجري وبداية القرن الرابع، من ازدهار للحركة الصوفية، عندما اكتمل التصوف ـ بوصفه مذهباً منظماً ـ على الصعيدين النظري والعملي، وهو مرشح حالياً «لتمثيل دور مهم في المستقبل، لما نعرفه من أن البشرية تشعر بالتهديد في كيانها المادي والروحي، بسبب الضغط الذي يمارسه التقدم التقني على النفوس، وبسبب الفجوة التي أحدثها هذا التقدم في التوازنات الاجتماعية، وفي الصحة النفسية للأفراد والجماعات»[٩]، ففي مقابل العولمة

---

(٦) عبد المجيد الصغير، «أعمال القلوب وتأسيس مشروعية التجربة الصوفية: التراث الصوفي في الإسلام وضرورة إعادة التقويم،» ورقة قدمت إلى: **أعمال ملتقى التصوف الإسلامي العالمي** ([مصراتة، ليبيا]: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٩٥)، ص ٣٧٣.

(٧) مصطفى أحمد سيس، «دور الصوفية في التربية والتعليم وتأثيرها في السياسة الوطنية،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٤٨٠. [كاتب المقال يعمل مستشاراً لرئيس جمهورية السنغال التي لعبت الطرق الصوفية في انتخاباتها الأخيرة دوراً بارزاً].

(٨) كامل مصطفى الشيبي، «دور التصوف في تخفيف العنف المعاصر،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٤٦٥.

(٩) محمود عبود حروق، «مفهوم الخاصة في التصوف الإسلامي: في تكريم البروفسور جان موريس فييه،» **مجلة حوليات فرع الآداب العربية** (بيروت، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، معهد الآداب الشرقية)، مج ٦ (١٩٩١ ـ ١٩٩٢)، ص ٤٢٢.

المادية، ثمة من يدعو لما يسمى بـ «العولمة الروحية»، الأمر الذي يمهد لشيوع نموذج من التعايش السلمي بين شعوب العالم، عوضاً عما يدعو إليه «هانتنغتون» في نظريته حول «صراع الحضارات»، وفي مقابل النزعة الماكيافيللية وأطماع سوق المال التي باتت تحكم توجهاتنا الحياتية، نجد أن التصوف الإسلامي مدعو «للإسهام في تأسيس نظام من الوعي الروحي العميق، تشترك فيه شعوب العالم، تأسيساً لسعادة الإنسان، والسلام العالمي على أصول جديدة»(١٠).

والعالم الآن، أكثر من أي وقت مضى، في أمس الحاجة إلى «أيزو أخلاقي» ومشروع صوفي لحل أزمة الإنسان المعاصر النفسية والأخلاقية، فإلى أي مدى يمكن التصوف الإسلامي أن ينجح في هذا الإطار؟ وهل لديه بالفعل قابلية للعالمية؟

يمكن القول إن التصوف ـ في الأساس ـ نزعة إنسانية وقاسم مشترك بين الشعوب كلها، «وهو يعبر عن شوق الروح إلى التطهر، ورغبتها في الاستعلاء على قيود المادة وكثافتها، وسعيها الدائم إلى تحقيق مستويات عليا من الصفاء الروحي والكمال الأخلاقي»(١١). فهو «بوصفه تجربة إنسانية تنشد تحرير الذات البشرية من أسر المادة والشهوات، والانطلاق بها نحو عوالم الغيب والطهارة والسمو، [يعد] جوهراً متشابها بين شعوب الأرض على اختلاف الجنس أو البلد أو العقيدة»(١٢).

وأثبت التصوف الإسلامي فاعليته داخل البيئة الإسلامية وأجوائها، وكان التفاعل بين المتصوفة أنفسهم بمثابة العامل النشط للتصوف، بجذوره، وظواهره، فالمتصوف الأديب كان يأخذ العلم من المتصوف الكيميائي (جابر بن حيان ـ ذو النون المصري ـ الحلاج)، وكان التلاقح الفكري بين المتصوفة يتمم الإبداعات الصوفية، ويثري المعارف الذوقية ويغنيها.

---

(١٠) عفت الشرقاوي، «فيما وراء الميتافيزيقيا: بين الطاوية والتصوف،» في: **ثمرات الامتنان: دراسات أدبية ولغوية مهداة إلى الأستاذ الدكتور العلامة حسين نصار بمناسبة بلوغه الخامسة والسبعين**، أعدها وأشرف عليها عادل سليمان جمال (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢)، ص ٦٣٤.

(١١) مادة «تصوف،» في: **الموسوعة الإسلامية العامة**، إشراف محمود زقزوق (المنامة، البحرين: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص ٣٨٦.

(١٢) ناهضة ستار، **بنية السرد في القصص الصوفي: المكونات، والوظائف، والتقنيات ـ دراسة** (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٣)، ص ٢٠.

إن المتصوف هو أكثر أفراد الإنسانية استعداداً للعالمية، «حيث تعلقه بالمطلق وعزوفه عن كل ما هو نسبي وعرضي (. . .) وهذه العالمية هي التي تحتم على الصوفي المعاصر أن يواجه مشكلته الاجتماعية مواجهة إيجابية، وأن يتدبر أزمة السقوط الروحي الذي تكاد تنحرف معه البشرية إلى مهوى سحيق»[١٣]. مثلما فعل أئمة التصوف ومؤسسوه من قبل وعلى نحو ما سنعرف في ما بعد.

واستطاع التصوف، بمظاهر العظمة الروحية التي يمتلكها، أن يجتذب إليه أرواحاً غير نخبوية، فالعقل الإنساني ـ حالياً ـ اصطدم بإمكانية الاعتماد على قوته الذاتية بصورة كلية، ولا يزال يستشعر الحاجة إلى تلبية رغبة خالدة تقبع في أعماق الروح، وكامنة في شقه الحسي، بالتوجه والارتقاء إلى مستوى الذات العليا، وأيضاً «ساهم البعد العملي والأخلاقي في التجربة الصوفية في الإسلام، كما ساهمت طبيعة «الموقع» الذي فضله رجال التصوف لنشر مبادئهم، وهو موقع المجتمع والجمهور، ساهم ذلك في تثبيت مشروعية الفكر الصوفي، ثم في توسيع قاعدة المستلهمين لمبادئه ولنماذجه، وكذا في استمرار عطاءاته وتنوع أشكاله»[١٤].

ويجدر به أن يؤدي اليوم دوراً بارزاً ومحورياً في إعادة تشكيل المجتمع الإنساني وفق مبادئه الإنسانية المشتركة، وعبر قبول الآخر، وتبني الحوار عوضاً عن المجابهة، واستغلال الظروف المواتية لأن يتبوأ مكانه الخليق به، بعد فشل «الأصولية» المعاصرة في التعامل مع الأحداث وتحقيق أهدافها المعلنة والخفية على حد سواء.

وبالفعل يؤدي التصوف الإسلامي دوراً خطيراً حالياً، وبخاصة في البلاد الغربية، فجمعية مسجد باريس، على سبيل المثال، التي تعد أهم مؤسسة في أوروبا كلها «كان لها دور محوري للغاية في صياغة التيارات الانتخابية في فرنسا خصوصاً (. . .)، إن التصوف على المستوى العالمي يتمتع بفاعلية عالية جداً (. . .)، فمفتي واشنطن نفسه رجل صوفي، وفي مدريد هيئة قضائية إسلامية تقوم على شؤون المسلمين، ويديرها متصوفون (. . .) بل إن بعض

---

(١٣) الشرقاوي، «فيما وراء الميتافيزيقيا: بين الطاوية والتصوف،» ص ٦٣٤.

(١٤) الصغير، «أعمال القلوب وتأسيس مشروعية التجربة الصوفية: التراث الصوفي في الإسلام وضرورة إعادة التقويم،» ص ٣٧٤.

أجهزة المخابرات الغربية لديها أقسام خاصة بالطرق الصوفية الإسلامية»(١٥).

وبإمكان المتصوف أيضاً أن يتخطى الخلاص الفردي نحو الخلاص الإنساني، بفضل تفعيل قيم التسامح التي ما انفك يتصف بها المتصوفة، كي يحققوا «ذلك «المجتمع المفتوح» (Societé ouverte) الذي تحدث عنه برغسون في كتابه المشهور **ينبوعا الأخلاق والدين**، لأنهم منفتحون على التجارب الدينية الإنسانية كلها، متعاطفون مع سائر التيارات الروحية، مستشعرون للأخوة الإنسانية الجامعة بين الناس جميعاً على اختلاف الأزمنة والأمكنة»(١٦). ما دفع برغسون إلى القول إن نفوسهم تكاد تشمل الإنسانية كلها(١٧).

والواقع أن عبقرية المتصوفة، في ما يؤكد لطفي عيسى، لا تكمن في العقل الذي يفهم ويناقش ثم يقبل أو يرد، وإنما هي مؤسسة على القوة الفياضة لأحاسيسهم وقدرتهم الاستثنائية على التحمل والصبر، كما إن بطولتهم الحقيقية تكمن في ما وقر في نفوسهم من أن ثمة سبيلاً يسري داخلهم، يربطهم بذات عليا ثم لا يفتأ بشكل موازٍ الالتصاق بمشاغل الناس والاكتواء بعذاباتهم، وأولوية الإحساس بالآخر وعدم التواني عن شد أزره، بل الانقطاع الكلي لخدمته مع التجاوز عن زلاته وتمكينه من فرصة جديدة يستعيد من خلالها إحساسه بإنسانيته، الأمر الذي دفع العديد من المحللين السياسيين إلى أن يراهنوا على قدرة التصوف في أن يحتل الشكل المستقبلي للإسلام.

ثانياً: تعريف السلطة

١ ـ التعريف اللغوي

يحيل البدء الدلالي لمصطلح «سلطة» إلى مفاهيم متباعدة في تقاربها الدلالي، بيد أنها متقاربة في تباعدها الإحالي، فالسلطة، بتعبير ابن منظور،

---

(١٥) «الصوفية المتن والظاهرة،» حوار مع الشيخ أحمد القطعاني أجراه جمال الزايدي، مجلة **فضاءات** (المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، الجماهيرية الليبية)، العدد ١٠ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣)، ص ٩٠.

(١٦) عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، ط ٢ (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨)، ص ٣٠.

(١٧) هنري برغسون، **ينبوعا الأخلاق والدين**، تعريب سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤)، ص ٦٩.

اسم للتسلط والقهر: «السَّلاطةُ: القهر»[١٨] وهو تحديد ينفذ إلى صميم وعي فعل القهر باعتباره سلطة، كما لو أن البصيرة العربية التي صاغته تعبر، في الأساس، عن تأسيس بنيوي لموقف الإنسان العربي تجاه السلطة، كل سلطة. «والسليطُ: الطويل اللسان» وله تمظهران: فإما أن يكون صخباً وضجيجاً، «امرأة سليطة: أي صخّابة»، أو يتمظهر فصاحة حادة «سليط: أي فصيح حديد اللسان»، كما لو أن الفصاحة الحادة تُضمر في بنيتها قهراً خلف جدار الحروف، فسليط اللسان يمتلك قدرة تسلطية بتوسط سلطة الفصاحة.

ويطلق السليط ويراد به «الزيت»، وهو يحيل إلى الفصاحة أيضاً باعتبارها «فعل تنوير» تتأسس من خلاله سلطة المعرفة. بينما يحيل مفهوم «السلطان» إلى ثنائية تتضمن دلالات باطنة «فالسلطان: هو الحجة والبرهان. وهو مشتق من السليط (. . .) وسلطان كل شيء: شدته وحدته وسطوته (. . .) والسلطان: إما أن يكون سُمي سلطاناً لتسليطه أو يكون سمي سلطاناً لأنه حجة»[١٩].

فالسلطة اسم من السلطان، وهو: الوالي، وجمعه سلاطين. والسلطان: صاحب الحجة، أو صاحب الشدة والسطوة والحدة، أو صاحب القدرة. وهو اسم فاعل مجرد «يعني السلطة والحكم. وكان يستخدم في الأصل كمعنى مجرد، فلم يكن قط دلالة على شخص ما، حتى فيما بعد عندما شاع استخدامه للدلالة على أشخاص ظل يرد أحياناً بالمعنى التجريدي»[٢٠].

وبالرجوع إلى **لسان العرب وتاج العروس**[٢١]، نجد أن ثمة معاني أربعة اشتقت منها كلمة «سلطان»، وهي: (١) الحجة والبرهان، وسمي الخليفة سلطاناً لأنه ذو حجة بها تقتنع الرعية، ولها تخضع. (٢) الشدة والحدة والسطوة، فسلطان كل شيء حدته وشدته وسطوته، وسمي الوالي سلطاناً، لما يتمتع به من شدة وحدة وسطوة. (٣) القدرة، فمن جعلت له قدرة، فهو في

(١٨) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م)، مادة «سلط»، مج ٧، ص ٣٢٠.

(١٩) محمد الزايد، «الفلسفة وماهية السلطة،» مجلة **الفكر العربي** (معهد الإنماء العربي، بيروت): ««المجتمع والسلطة»: دراسات في أنثربولوجيا السياسة والاجتماع،» العددان ٣٣ ـ ٣٤ (آب/ أغسطس ١٩٨٣)، ص ١٠.

(٢٠) هندس، **خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو**، ص ١٤.

(٢١) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مج ٧، ص ٣٢١، ومرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دراسة وتحقيق علي يسري (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١٠، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

اللغة ذو سلطان، كقولك: قد جعلت له سلطاناً على أخذ حقي من فلان، أي قدرة. (٤) السليط، وهو ما يُضاء به، والسلطان كالمصباح يضيء الأرض ويستنير به الناس.

ويحدث لبس في اللغة الإنكليزية بسبب الخلط بين كلمتي: (Power) و(Authority) لأن كلتيهما تفيد معنى السلطة، بيد أن كلمة (Power) تستخدم «للدلالة على السلطة في نطاقها العام والشامل؛ إذ تعني أيضا: القدرة، الاستطاعة، القوة. بينما يقتصر استخدام كلمة (Authority) للدلالة على ما هو تخصيصي، كأن نقول سلطة سياسية أو عسكرية»[٢٢].

ويرى جاك مارتيان بالمثل وجوب التفرقة بين الكلمتين، فالسلطة والقوة «أمران مختلفان: القوة هي التي بواسطتها تستطيع أن تجبر الآخرين على طاعتك، في حين أن السلطة هي الحق في أن توجه الآخرين أو أن تأمرهم بالاستماع إليك وطاعتك. والسلطة تتطلب قوة، غير أن القوة بلا سلطة ظلم واستبداد»[٢٣].

٢ ـ السلطة في القرآن

لم ترد كلمة «سلطة» في القرآن الكريم، ولكن ورد بعض مشتقاتها مثل: «سلط» و«يسلط» و«سلطان»، فوردت كلمة «سلط» مرة واحدة في الآية القرآنية ﴿**ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم**﴾[٢٤] ووردت كلمة «يسلط» في قوله تعالى ﴿**ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير**﴾[٢٥] ولم ترد في غير هذا الموطن، فيما وردت كلمة «سلطان» في سبعة وثلاثين موطناً[٢٦]، وبالرجوع إلى كتب التفسير نجد أن للسلطان في القرآن الكريم معنيين:

الأول: الحجة القوية القاطعة، وهي ما أطلق عليها القرآن لفظة «برهان»

---

(٢٢) هندس، المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٣) جاك مارتيان، **الفرد والدولة**، ترجمة عبد الله أمين؛ مراجعة صالح الشماع (بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٦٢)، ص ١٤٦.

(٢٤) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٩٠.

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة الحشر،» الآية ٦.

(٢٦) محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠١)، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٦.

في أكثر من موضع، كقوله تعالى: ﴿**تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾[٢٧]. وقد جاء هذا المعنى موافقاً للمعنى اللغوي حيث القوة في الإثبات هي حقيقة الحجة.

الثاني: القدرة القاهرة والقوة الغالبة، أي السيطرة. وجاء هذا المعنى أيضاً موافقاً للمعنى اللغوي من حيث كون القوة المادية هي أبرز مظاهر السلطة. ومن المواطن التي فسر فيها المفسرون كلمة «سلطان» بمعنى «القوة» قوله تعالى: ﴿**يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السماوات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان**﴾[٢٨]، أي بقوة تسيطرون بها على قوانين السماء والأرض. قال الزمخشري: «يعني بقوة وقهر وغلبة، وأنى لكم ذلك»[٢٩] وقال الرازي: «لا تنفذون إلا بقوة، وليس لكم قوة»[٣٠]. وقال ابن عاشور: «السلطان: القدرة»[٣١]. فتدل أقوال المفسرين السابقة على أن لفظ «السلطان» ورد في القرآن بمعنى «القوة»، أو بمعنى «الحجة والبرهان».

السلطة واردة في القرآن إذاً بمعناها اللغوي، وهو: القوة والقدرة والسيطرة. كما وردت لفظة «خليفة» لتدل على «السلطان» بالمعنى السياسي المتعارف عليه، في قوله تعالى: ﴿**يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق**﴾[٣٢] الأمر الذي يعني «أن القرآن يعكس إدراكاً مباشراً للسلطة في جوهرها السياسي؛ فالنبي داود لم يكن نبياً فحسب ولكنه خليفة مأمور أن يحكم بين الناس بالحق»[٣٣].

٣ ـ تعريف السلطة اصطلاحاً

والواقع أن السلطة تنطوي على إشكالات شتى، يقع ضمنها وضع تحديد

---

(٢٧) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١١١.

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة الرحمن،» الآية ٣٣.

(٢٩) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧)، ج ٤، ص ٤٧.

(٣٠) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥)، ج ٢٩، ص ١١٤.

(٣١) محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج ٢٧، ص ٢٥٩.

(٣٢) **القرآن الكريم**، «سورة ص،» الآية ٢٦.

(٣٣) هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ط ٢ (نيقوسيا، قبرص: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٩)، ص ١١٤.

شامل لها، فمن جهة يتضمن التعريف بحد ذاته جانباً سلطوياً، فـ «إعطاء مفهوم للسلطة ربما سيكون أكثر سلطوية، لأنه سيدعي لا محالة أنه القويم والسليم وبذلك سيتضمن [بل يمارس] قهراً ملحوظاً، فالتعريف ليس فقط هو تحديد العلاقات بين الدال والمدلول، وإنما هو أيضاً فرض المفاهيم على الأشياء»(٣٤). بالإضافة إلى غموض السلطة ذاتها مما يؤدي إلى إشكالية تعريفها «لإدراك ماهيتها أو طبيعتها (. . .) فمصطلح السلطة ملتبس برغم انتشاره غامض المعاني رغم ملامحه التي تبدو واضحة عند الممارسة»(٣٥).

وكما لاحظ فوكو بحق، فإن كلمة «سلطة» تسبب الكثير من سوء الفهم، وهذا اللبس نابع أساساً من أصلها أو هويتها وأشكالها المتباينة ووحدتها أيضاً. لذا، فإن معظم تعريفات السلطة لا تخرج، في مجملها، عن حدود تناولها من خلال الإطار اللغوي أو المعرفي أو الديني ـ الأخلاقي، ومن هذه التعريفات:

أ ـ السلطة بمعناها العام: وتعني «الحق في الأمر. وهي تستلزم آمراً ومأموراً وأمراً (. . .) إنها علاقة بين طرفين متراضيين، يعترف الأول منهما بأن ما يصدره من أمر إلى الطرف الثاني ليس واجباً عليه إلا لأنه صادر له عن حق له فيه، ويعترف الثاني منهما بأن تنفيذه للأمر مبني على وجوب الطاعة عليه وحق الطرف الأول في إصدار الأمر»(٣٦). لكن مثل هذا التعريف يحيل إلى، ويثير أيضاً، إشكالية الشرعية والاعتراف بالسلطة، وكما سنلاحظ في ما بعد، فإن معظم تعريفات السلطة، والتصوف كذلك، أحادية الجانب؛ ففي ما يخص السلطة ثمة من ينظر إليها من منظور الشرعية أو المكانة أو التأثير والقدرة أو الأحقية أو جانبها الأخلاقي. . .إلخ. ويكاد يكون فوكو هو الفيلسوف الوحيد الذي استطاع أن يضع يده على كنه السلطة ويحدد ماهيتها.

ب ـ السلطة بمعنى القدرة: فثمة من يعرف السلطة باعتبارها «قدرة أو قوة يرتكز عليها مجال النفوذ، كل نفوذ»(٣٧). بيد أن مثل هذا التعريف يركز فقط على أحد تمظهرات السلطة أو تجلياتها، وهي القوة أو القدرة التي لا

---

(٣٤) عمر أوكان، **النص والسلطة**، ط ٢ (الرباط: أفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص ١١.

(٣٥) هندس، **خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو**، ص ١٣.

(٣٦) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ٧.

(٣٧) الزايد، «الفلسفة وماهية السلطة،» ص ١١.

تعدو أن تكون، في أحسن حالاتها، سوى مظهر خارجي بمثابة القشرة.

إن التعريفين السابقين يركزان على تحديد السلطة بكلمة (Power)، ومن ثم فهي تعني «القدرة على تحقيق ما هو مرغوب فيه سواء وجدت مقاومة أو لا»[٣٨]. ومع أن السلطة «خاصة أو سمة للإنسان تزيده قوة (. . .)، لكنها ليست قوة في حد ذاتها»[٣٩]. وأيضا ثمة من يحدد تلك القدرة من خلال إدراك السلطة «بوصفها قدرة على الوعي بتأثيراتها التي تعكس من منظور أخلاقي كونها خيراً أو شراً»[٤٠]. وكما هو ملاحظ، فإن هذه التعريفات تقدم لنا السلطة فكرة مجردة أو جوهراً، ومن ثم لا نزال نفتقد أثر التعريف أو المعنى الذي يفسر لنا ممارسات السلطة في الواقع.

ثالثاً: تطور السلطة

وفي ما يتعلق بتطور المفهوم، يمكن القول إن مسألة السلطة نالت قدراً كبيراً من الاهتمام في مختلف العلوم بدءاً بفلاسفة السياسة ومروراً بمؤرخيها وانتهاء بعلماء الاجتماع السياسي والنظريات الحديثة التي تمخضت عنها أبحاث ميشيل فوكو بصفة خاصة. فمفهوم السلطة أثار منذ نشأته، ولا يزال، جدلاً كبيراً يتعلق بتعريفه وتحديده وماهيته وأنواعه. ويمكن تتبع تطور هذا المفهوم في محطاته الرئيسة، ورصد أهم التغيرات التي لحقت به طوال مسيرته التاريخية، بصفة خاصة لدى كل من: توماس هوبز (٩٩٦ ـ ١٠٩٠هـ/ ١٥٨٨ ـ ١٦٧٩م)، وجون لوك (١٠٤٠ ـ ١١١٦هـ/ ١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م)، وهيغل (١١٨٤ ـ ١٢٤٧هـ/ ١٧٧٠ ـ ١٨٣١م)، وكارل ماركس (١٢٣٣ ـ ١٣٠٠هـ/ ١٨١٨ ـ ١٨٨٣م)، وماكس فيبر (١٢٨١ ـ ١٣٣٨هـ/ ١٨٦٤ ـ ١٩٢٠م)، وسيغموند فرويد (١٢٧٢ ـ ١٣٥٨هـ/ ١٨٥٦ ـ ١٩٣٩م) وغيرهم.

على أننا لن نقوم في هذا الصدد بعمل المؤرخ السياسي الذي يعرض سلسلة من الأفكار المتعلقة بالسلطة والمتوالية عبر الأحقاب، وإنما سنهدف إلى استجلاء المنطق الباطني للسلطة عند الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو

---

(٣٨) هندس، **خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو**، ص ١٤.

(٣٩) Carl Friedrich, *An Introduction to Political Theory* (New York: Harper and Row, 1967), p. 126, and Ahmed Zaki Badwi, *A Dictionary of the Social Sciences* (Beirut: Librairie du Liban, 1978), p. 22.

(٤٠) هندس، المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٩٢٦ ـ ١٩٨٤م)[٤١]. لذا، لا يجدر بنا، ونحن على مستوى المفاهيم الخالصة، تتبع تطور كل الأفكار المتعلقة بالسلطة، لأنها متداخلة تداخل الأزمنة والمصالح. يجدر بنا أن نميز فقط المقالات الرئيسة للسلطة عند فوكو، باعتبارها إطاراً مرجعياً لدراستنا هذه.

١ ـ السلطة في الفلسفة اليونانية

تناول فلاسفة الإغريق مسألة السلطة ضمن الأبحاث الفلسفية المعنية بالجوانب السياسية، ومما هو لافت للنظر في دلالات السلطة في الطرح اليوناني، التعامل معها باعتبارها مفهوماً مجرداً في حد ذاته، من دون أن يقدم تصوراً محدداً عن طبيعة السلطة: هل هي جوهر أم علاقة؟ وبديهي أن يفضي بنا ذلك إلى استبعاد أي محاولة لفهمها وفقاً للمنطق العلمي، وبالتالي يتم إدراجها، على الرغم من فاعليتها الإنسانية الدائمة على المستويات كلها، ضمن تلك الطائفة من المصطلحات الفلسفية المبهمة.

فأرسطو، على سبيل المثال، تحدث عن السلطة «كمسلمة طبيعية في إطار المدينة ـ الدولة (. . .) [مؤكداً أن] الانتماء إلى سلطة المدينة (الأخلاقية) أو المعيارية هي المعنى الحقيقي لحياة الإنسان، وهي التفسير الأمثل لكونه حيواناً سياسياً»[٤٢].

---

(٤١) يُعد الاهتمام العربي بميشيل فوكو حديثاً نسبياً، فقد ظهرت أول ترجمة لمؤلفاته عام ١٩٨٤ [سنة وفاته!!]، ثم توالى اهتمام المثقفين المغاربة على وجه الخصوص، فظهرت ترجمات العديد من مؤلفاته على النحو التالي: ميشيل فوكو: **نظام الخطاب**، ترجمة وتحقيق محمد سبيلا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤)؛ **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)؛ **جينالوجيا المعرفة**، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨)؛ **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة وتحقيق علي مقلد ومطاع صفدي؛ تقديم مطاع صفدي، الأعمال الكاملة لميشيل فوكو (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)؛ **الكلمات والأشياء**، ترجمة مطاع صفدي [وآخرون]، الأعمال الكاملة لميشيل فوكو (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)؛ **إرادة المعرفة**، ترجمة وتحقيق جورج أبي صالح ومطاع صفدي، الأعمال الكاملة لميشيل فوكو (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)؛ **استعمال اللذات**، ترجمة جورج أبي صالح؛ مراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩١)؛ **الانهمام بالذات**، ترجمة جورج أبي صالح؛ مراجعة وتقديم مطاع صفدي (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢)، و**دروس ميشيل فوكو**، ترجمة محمد ميلاد (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٤). هذا بالإضافة إلى العديد من الأطروحات الجامعية في الجامعات المغربية والتونسية والجزائرية بصفة خاصة، والجامعات المصرية واللبنانية.

(٤٢) هندس، المصدر نفسه، ص ١٤.

بيد أن تأكيد مدنية البشر «بالطبع» وأن السياسة تعد من لوازم الوجود الإنساني لا يتعدى بحث اجتماعية الإنسان بوصفه مصدراً للسلطة، من دون أن يتجاوز ذلك ليكشف عن فعل السلطة وتأثيرها، عن قوتها وبطشها، عما تثيره هنا وهناك وما تخلفه في القاع، وما يبدو منها على السطح، اكتفاء بالقول «إن الدولة من عمل الطبع، وإن الإنسان بالطبع كائن اجتماعي، وإن هذا الذي يبقى متوحشاً بحكم النظام لا بحكم المصادفة، هو على التحقيق [إما أن يكون] إنساناً همجياً، أو إنساناً أسمى من النوع (إله)»[٤٣].

٢ ـ السلطة في الفلسفة الإسلامية

كما انحصر اهتمام فلاسفة الإسلام بالسلطة في جانبها السياسي فقط، فعمدوا إلى التوفيق بين «أفكار الأوائل» ومعطيات الدين الإسلامي، وبرز في مؤلفاتهم أثر كل من الدين والفلسفة، وامتزجت علوم اليونان بالقرآن والأخلاق الإسلامية، مع أن السلطة «لعبت بشكل مباشر في بعض الأحيان دوراً جبروتياً طاغياً في تشكيل العقل الجمعي الإسلامي العام (. . .) فإشكالية السلطة تكمن خلف معظم المعضلات التي تثخن جسد الحضارة الإسلامية بالجراح، على مستوى العقيدة والفكر والعلم والسياسة (. . .) بل على مستوى السيكولوجيا واللغة والفن والجمال»[٤٤].

وهكذا اقتصر المؤرخون وفلاسفة السلطان على تأكيد اجتماعية الإنسان، كما قرر أرسطو من قبل، مع استدلالات نقلية تمثلت في القرآن والأحاديث النبوية، فتم تأسيس ما سمي بـ «الأحكام السلطانية» التي تحصر السلطة في جانبها السياسي، كما تقتصر في أغلبها على تقديم النصائح للسلطان وشرعنة النظم القائمة وتوظيف الأدبيات الفارسية في عملية النصح، والتعرض لمسألة الخلافة ـ الإمامة، ومبدأ الشورى، دون التعرض لباقي أنواع السلطة بما فيها السلطة الدينية والثقافية والاقتصادية. . . إلخ.

---

(٤٣) أرسطوطاليس، **السياسة**، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٤٧)، ص ٩٥. ولتتبع تطور مذهب أرسطو السياسي، انظر: بيتر ويبر، «السياسة عند أرسطو من «الأخلاق» إلى «السياسات»،» ترجمة جورج كتورة، ورضوان السيد، «المجتمع والسلطة: إشكاليتا الاستمرار والوحدة،» مجلة **الفكر العربي**، العددان ٣٣ ـ ٣٤ (آب/ أغسطس ١٩٨٣)، ص ١٦٤ ـ ١٧٦.

(٤٤) عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٨.

وخضع نموذج الإمامة ـ الخلافة في الإسلام لقدر لا بأس به من التنظير، وتحفزت عبر التاريخ صياغات النظرية السياسية بالرغبة، إما لإضفاء الشرعية عليها أو لتغيير النظام السياسي، «وكان صنف النصوص المعروف «بالسياسة الشرعية» القناة التي من خلالها تمت صياغة النظرية السياسية في إسلام العصر الوسيط، وأكثر هذه المعالجات تأثيراً ربما كانت موجودة في **الأحكام السلطانية** للماوردي (ت٤٥٠هـ/١٠٥٨م) التي كتبت رداً على استيلاء البويهيين على السلطة»[٤٥].

تبدو الأهداف القريبة التي تقف وراء نوع «السياسة الشرعية»، تتمثل في إقرار وتبرير وشرعنة الواقع، وفي هذا يقول المستشرق هاملتون غب: «لم تكن النظرية السياسية السنّية في الواقع سوى عقلنة لتاريخ الأمة. فليس هناك نظرية من غير أسبقيات، وكل نسيج التفسير المفروض للمصادر هو تبرير لاحق للأسبقيات التى جرى التصديق عليها بالإجماع»[٤٦].

ويبدو جلياً أيضاً في كتب السياسة الشرعية أن مفهوم السلطة لا يحصر نفسه بأي تعريف أو مصطلح واحد واضح ومحدد، وهي مسألة ذات نطاق واسع وترتبط بدراسة الإسلام، سواء من جهة كونه ديناً أو حضارة. وقد رافقت نهضة الدراسات الإسلامية التي قام بها المستشرقون، عملية إسقاط لبعض المفاهيم والمصطلحات الغربية، كالكنيسة والدولة ـ الديني والدنيوي، على تاريخ الإسلام[٤٧].

وبالإمكان، استناداً إلى معطيات علم الاجتماع السياسي والأنثربولوجيا وعلم النفس بفروعه المختلفة، تحليل السلطة في الإسلام، ومن هذه الزاوية ستفيد دراستنا هذه من الدراسات الغربية الحديثة في فهم طبيعة السلطة وتحليل علاقاتها بالمتصوفة.

---

(٤٥) فاروق ميثا، **الغزالي والإسماعيليون: العقل والسلطة في إسلام العصر الوسيط**، ترجمة سيف الدين القصير (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ٢٠٠٥)، ص ٣٣.

(٤٦) H. R. Gibb, «Al-Mawardi's Theory of Caliphate,» in: Stanford J. Show and W. R. Polk, eds., *Studies on Civilization of Islam* (Boston, MA: [n. pb.], 1962), p. 162.

(٤٧) Mohammed Arkoun, «The Concept of Authority in Islamic Thought: Lā hukma ilā lillāh,» in: C. E. Bosworth [et al.], eds., *The Islamic World from Classical to Modern Times* (Princeton, NJ: Darwin Press, 1989), p. 31.

٣ ـ السلطة في الفلسفة المعاصرة ـ فوكو نموذجاً

أما في العصور الحديثة، فقد «ساد الفكر السياسي الغربي تصورين «للسلطة» برز **أحدهما** مؤخراً بصفة خاصة في المناقشات الأكاديمية، ويدور حول فكرة السلطة بوصفها ظاهرة كمية صرفة، وبهذا المعنى، فإن السلطة لا تزيد عن كونها نوعاً من القدرة على الفعل. أما التصور **الثاني** فهو أكثر تعقيداً ويفيد أن السلطة لا تنطوي على القدرة على الفعل فحسب، بل أيضاً على الأحقية فيه»(٤٨).

ومن ثم، فإن كلاً من القدرة والحق يتوقف على قبول أولئك الذين تُمارس عليهم السلطة باعتبار دالة القبول بمثابة شرعية للسلطة، ويعد هذا التصور تصوراً محورياً في الفكر السياسي ـ الاجتماعي الغربي. وبالنسبة إلى إسهامات ميشيل فوكو، فيمكن القول إنه يعد بحق فيلسوف السلطة، إذ تمثل بالنسبة إليه الخطوط العامة والأساسية لفلسفته بأكملها. وبحسب جيل دلوز، فإنه «أول من ابتكر ذلك المفهوم الجديد للسلطة الذي كان ضالة الجميع، [وكان] الكل في بحث عنه دونما اهتداء إليه أو معرفة بالسبيل المؤدي إلى اكتشافه أو حتى التعبير عنه»(٤٩).

أما في ما يتعلق بالصراع الفكري حول السلطة وأنظمة الحكم، فقد تركز بين مذهبين أساسيين: **الأول**، مذهب الحكم المطلق الذي يرى في الحاكم استمراراً لسلطة الله على الأرض، ويستند في أيديولوجيته إلى العهد القديم، الذي أسس للنظام الأبوي البطريركي، ووجد في السلطة الشمولية والاستبدادية استمراراً له. **الثاني**، مذهب «العقد الاجتماعي» الذي يفسر نشأة السلطة على أساس التعاقد بين الأفراد بوصفهم جماعة، أو بينهم وبين الحكام. ويعد التصور الأخير نقلة نوعية باتجاه الحكم الديمقراطي بعد ما عانت البشرية ـ ولا تزال ـ ويلات الطغيان والاستبداد. والتساؤل الذي يطرح نفسه وبقوة هنا هو: ما الجديد في طرح فوكو إذاً؟

يحدد فوكو بداية مهمة الفكر بقوله: «إن الفكر ليس ما يجعلنا نؤمن بما نفكر أو نرضى بما نفعل، بل هو ما يجعلنا نطرح مشكلة ما نحن عليه بالذات،

---

(٤٨) هندس، **خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو**، ص ٣٩.

(٤٩) جيل دلوز، **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**، ترجمة سالم يفوت (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ٣٠.

ليس عمل الفكر أن يدين الشر (. . .)، بل أن يستشعر الخطر الذي يكمن في كل ما هو مألوف، وأن يجعل كل ما هو راسخ موضوع إشكال «تفاؤل» الفكر ـ إذا أردنا أن نستعمل هذه الكلمة ـ هو أن يعترف أنه لا وجود للعصر الذهبي»[٥٠].

والواقع أن هذا النص يوضح لنا أن مهمة الفكر بالنسبة إلى الفيلسوف أشبه ما تكون بالرسالة، والرسالة مسؤولية. . وسلطة، كما يبين لنا الخلفية الذهنية التي يتحرك في ضوئها ووفق إملاءاتها فيلسوف السلطة، فلقد كان بمثابة التحدي أو المعجزة بالنسبة إلى فوكو أن يقوض نظرية السلطة، كما هو متوافق عليها منذ أرسطو، ليُحلّ موقعها تصوراً جديداً، يحل الإشكالات المتراكمة والعالقة بها من خلال تحليل بنية «خطاب السلطة» ومعطياته، فما هو المقصود بخطاب السلطة عند فوكو؟

أ ـ في التباس مفهوم السلطة: يقدم فوكو السلطة بوصفها مفهوماً مختلفاً عما درجت عليه الأدبيات السياسية، وفضلاً عن دراساته الأولية لمختلف مظاهر السلطة والعنف، كما هو ملاحظ في كل من **مولد العيادة** و**الكلمات والأشياء** و**أركيولوجيا المعرفة**، حملت مؤلفاته التالية تصوراً أشد عمقاً وأكثر نضجاً وأعمق وضوحاً، وبخاصة **المراقبة والمعاقبة** و**إرادة المعرفة** و**دروس ميشيل فوكو**، بالإضافة إلى مجموعة المقالات التي تعرضت لمسألة السلطة بصورة رئيسة، مثل «في السلطة» و«الحقيقة والسلطة»، الأمر الذي يؤكد توزعها في أعماله كافة، وطوال مسيرة عطائه الفلسفية.

ويشير الزواوي بغورة إلى أن المقصود بخطاب السلطة «مجموع المفاهيم التي استخدمها ميشيل فوكو لتحليل ظاهرة السلطة»[٥١]. وهي مفاهيم متعددة يتداخل فيها كل من التعذيب والعقاب والانضباط، فمن ناحية **أولى**، تعمل السلطة عملها في الجسد، هذا الجسد المعذب والمعتقل والمنضبط الذي هو على حد تعبير فوكو، «غاطس ضمن حقل سياسي، فعلاقات السلطة تعمل فيه عملاً مباشراً، فهي توظفه وتطبعه وتقومه وتعذبه وتجبره على أعمال وتضطره إلى احتفالات [احتفالات التعذيب]. . .»[٥٢].

---

(٥٠) ميشيل فوكو، «حول نسبية الأخلاق: لمحة عن العمل الجاري،» في: أوبيرد دريفوس وبول رابينوف، **ميشيل فوكو مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.])، ص ٢٠٤.

(٥١) بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، ص ٢٣١.

(٥٢) فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ص ٦٤.

ومن ناحية **ثانية**، يكشف مفهوم «الحقل السياسي» عن علاقات السلطة، والسلطة وماهيتها، كما يكشف عن طبعها وخصائصها، ويُبين غاياتها ومقاصدها.

ينطلق فوكو من تأكيد التباس كلمة «سلطة»، وأنها قد تسبب الكثير من سوء الفهم الذي يتناول هوية السلطة وشكلها ووحدتها. ثم يمضي في محاولته تعريف السلطة، فيقول: «بكلمة سلطة، لا أعني «السلطة» أي مجموع المؤسسات والأجهزة التي تضمن خضوع المواطنين في إطار دولة ما. كذلك لا أعني بكلمة سلطة نمطاً من الإخضاع الذي، هو على العكس من العنف، إنما يتخذ شكل قاعدة، وأخيراً لا أعني بكلمة سلطة نظاماً عاماً من جهة الهيمنة، يمارسه عنصر أو مجموعة على عنصر آخر، أو مجموعة أخرى، تخترق مفاعيله الجسم الاجتماعي كله عبر انحرافات متتالية (. . .) بكلمة سلطة، يبدو لي أنه يجب أن يفهم قبل كل شيء تعدد موازين القوى المحايثة للمجال الذي تمارس فيه، والمكونة لتنظيمها، واللعبة التي تحاول هذه الموازين أن تعززها، وتقلبها عن طريق مجابهات ونزاعات متواصلة، وكلمة سلطة تعني أيضاً الدعم الذي تلقاه موازين القوى هذه في بعضها البعض، بحيث تشكل سلسلة أو نظاماً أو بالعكس [تشكل]، التفاوتات أو التناقضات التي تعزل بعضها عن البعض الآخر، أخيراً تعني كلمة سلطة: الاستراتيجيات التي بواسطتها تفعل موازين القوى فعلها، والتي تتجسد خطتها العامة أو تبلورها المؤسسي في أجهزة الدولة، وصياغة القانون، والهيمنات الاجتماعية»[٥٣].

لقد نقلت النص بطوله لأهميته البالغة في ما نحن بصدده، وسنعمد إلى تحليله للوقوف على تصوره للسلطة من ناحية، ولبيان الجديد الذي يحمله هذا الطرح من ناحية ثانية. وقبل التعمق في التحليل، نشير إلى أن تاريخ المصطلح شهد ثلاث مراحل فكرية مثّلت **الأولى** فيها، وهي المرحلة الكلاسيكية التي أطرت المفاهيم البرجوازية للسلطة وحصرتها في الدولة، طغياناً فكرياً وتسلطاً عقلياً دام عدة قرون، ثم جاءت المرحلة **الثانية** التي، بحسب جيل دلوز، من أهم ما تميزت به، ما قامت به اليسارية «وبكيفية واضحة، من الناحية النظرية، بطرح مشكل السلطة من جديد للنقاش، وهو طرح موجه [في الأساس] ضد الماركسية وكذا ضد المفاهيم البرجوازية للسلطة»[٥٤]. غير أن اليسارية سرعان

(٥٣) فوكو، **إرادة المعرفة**، ص ١٠١.

(٥٤) دلوز، **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**، ص ٣٠ وما بعدها.

ما انفكت منشدّة إلى بعض الأفكار الماركسية التي لم تتمكن من التخلص منها، بل تقمصتها ثانية وأعادت إنتاجها مرة أخرى.

وإذا كانت اليسارية قد أبرزت أهمية السلطة باعتبارها مفهوماً ومقولة، خطاباً وجهاز دولة، فإننا في المرحلة **الثالثة** والأخيرة، نجد تيار الاختلاف في فرنسا، وعلى رأسه ميشيل فوكو مع ثلة من اليساريين أتباع حركة «الأخبار عن السجون»، قد قام بإعادة طرح مشكل السلطة للنقاش من جديد ومراجعته مراجعة نقدية، والتصدي لمختلف «ما اعتبره مسلمات عفوية ينطلق منها الطرح الكلاسيكي للسلطة، محاولاً اقتراح بديل جديد يستند إلى إعادة طرح المفهوم للنقاش، والكشف عن مواطن زلل المسلمات التقليدية بخصوصه»[٥٥].

يقر فوكو إذاً أن مصطلح السلطة غامض وملتبس، وأن هذا اللبس نابع أساساً من أصل السلطة أو هويتها. فما إن نذكر كلمة «سلطة» حتى تترى إلى الذهن العشرات من التساؤلات، فعلى سبيل المثال: هل يمكن الكتابة التي أمارسها الآن أن تكتب خارج كل سلطة ممكنة؟ وبمعزل عن سطوتها وجبروتها؟ وهل يمكن الفكر أن يبقى ضمن مسافة مفارقه بينه وبين السلطة، كل سلطة؟ وهل السلطة صفة مميزة خاصة؟ أم إنها علاقة بين فئتين تملك إحداهما الأخرى؟ وهل للسلطة ماهية؟ أهي ضرورية؟ أم يمكن الاستغناء عنها؟

إن الإنسان لو ترك العنان لتساؤلاته عن السلطة لما كان ثمة شاطئ، ولعل هذا ما دفع فوكو إلى أن يخطو خطوة أخرى للحد من هذا اللبس، وذلك بمناقشة ودحض المسلمات المتعلقة بها.

ب ـ نقد مسلمات السلطة: وفي إطار طرحه مشكل السلطة من جديد، سعى فوكو إلى نقد المسلمات التقليدية المتعلقة بمفهوم السلطة، وهي:

(١) مسلمة انحصار السلطة في الدولة: ومفادها أن السلطة هي سلطة الدولة، وأنها تتجسد في جهازها، الأمر الذي رفضه فوكو بشدة، ذلك أن تعريف السلطة بأنها الدولة «يعني أن نظل على نفس النهج الذي سار عليه أرسطو الذي اعتبر [بوليس] (Polis) المجتمع الرئيس الذي يضم بذاته جميع التجمعات الأخرى (...)، [غير أن] التركيز على ظاهرة الدولة فقط يعني

(٥٥) سالم يفوت، **سلطة المعرفة** (الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٥)، ص ٧٦.

إيقاف البحث والدراسة في الظواهر الأخرى. بماذا تختلف أو تتشابه سلطات رئيس الدولة مثلاً عن سلطات آل كابوني الذين يعيشون من دون دولة، هل يعيشون من دون سياسة (سلطة)؟»[٥٦].

لقد نفى فوكو كون السلطة مجموع الأجهزة والمؤسسات، أي نفى أن تكون السلطة معادلة للدولة، وإن كان لا ينفي ذلك كون الدولة معطى أساسياً في مفهوم السلطة. ومن ثم فهو يؤكد «أن الدولة ذاتها، مفعول وأثر للمجموع، ونتيجة للكثير من الدواليب والبؤر التي تجد موضعها في مستوى مختلف أتم الاختلاف عن ذلك الذي توجد فيه السلطة، وتمثل من جهتها أساساً لا مرئياً لها»[٥٧].

ولم يكتف فوكو بنقد المسلمة وطرحها، وإنما عمد، في المقابل، إلى طرح بديل منها، وهكذا سنلحظ في مقابل المسلمات الست التي سنتعرض لها ثمة بدائل ستة، ففي مقابل المسلمة الحالية يطرح فوكو ما يسمى بـ «ميكروفيزياء السلطة» الذي يعني:

(أ) أنه ليس ثمة سلطة واحدة، بل سلطات منتشرة فوق الجسد الاجتماعي بأكمله، وفي كل هذه السلطات، أو في داخلها توجد ضروب من المقاومة والنضالات المحددة، أي إنها «حاضرة في كل مكان: ليس لأنها تمتاز بتجميع كل شيء ضمن وحدتها التي لا تقهر، بل لأنها تنتج ذاتها في كل لحظة»[٥٨]. فالسلطة منتشرة، موزعة، أو مبعثرة، موجودة وحاضرة «السلطة مفردة حضورية ـ سيطرية تتخطى التطابق الأحادي مع السياسة (. . .) حضورها خفي لكنه ملموس ومُعاش(. . .) ولهذا يبدو التطابق الاقتراني بين السلطة ـ السياسة تطابقاً مع البعد الواحد لحضورها الأكثري.

السلطة مِلاط الوجود الاجتماعي: من سلطة الموروث الجيني ـ الصبغي إلى سلطة اللاوعي، إلى سلطة الوعي، ثم سلطة المجتمع. . .»[٥٩]. وطبقاً لهذه الرؤية يجب اعتبار السلطة وما تستدعيه من مقاومة «سمة كلية الوجود

---

(٥٦) عادل زعبوي، «مدخل لدراسة علم الاجتماع السياسي،» مجلة **الفكر العربي**، العددان ٣٣ ـ ٣٤ (آب/ أغسطس ١٩٨٣)، ص ٢٥١ ـ ٢٥٢.

(٥٧) يفوت، المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٥٨) فوكو، **إرادة المعرفة**، ص ١٠٢.

(٥٩) الزايد، «الفلسفة وماهية السلطة،» ص ٧.

للتفاعل الإنساني؛ فالسلطة توجد في كل مكان (. . .) وقد تنشأ عن السعي وراء أي هدف، كما يمكن تحليل استخداماتها طبقاً لأكثر الاعتبارات المساعدة والتقويمية تنوعاً»[٦٠].

فهي تستتر ـ كموناً وظهوراً ـ بين شبكيات العلائق الفردية والمجتمعية، كما تنزع دائماً إلى الظهور مولدة هذا الاغتراب الذي يعد النواة الأولية للعنف، ومن ثم المقاومة «السلطة هنا تحت الجلد وعلى ريشة القلم؛ عند منعطفات الطرقات والأزقة (. . .) السلطة حاضرة بين الظاهرات المرئية وغير المرئية، المقروءة [وغير المقروءة] (. . .)، السلطة تفعل في العمق، على السطح، فوق الأفق، في قمة قوتها تشخص سلطاناً، وفي عمق إمكانها تفعل تسلطاً»[٦١].

وسنفيد من هذا الطرح في دراستنا هذه، فلن نقصر استخدامنا للسلطة على جانبها السياسي، وبالتالي لن نقتصر على دراسة علاقة السلطة السياسية فقط بالمتصوفة، وإنما سنعمد إلى تبني مفهوم فوكو عن ميكروفيزياء السلطة، وسنتتبع علاقة هذه السلطة ـ بالمعنى الواسع لها ـ بالمتصوفة باعتبارها قوى منتشرة وموزعة في المستويات كافة ومختلف الصعد: فثمة سلطة للدين سنعالج موقفها من المتصوفة متمثلة في المحدّثين والفقهاء في الفصل السادس، وثمة سلطة ثقافية تؤثر في المجتمع من حولها سلباً أو إيجاباً سنعرض لها في الفصل السابع، ممثلة في كل من الفلاسفة والمتكلمين.

هذا بالطبع فضلاً عن علاقة السلطة السياسية بالمتصوفة التي خصصنا لها الفصل الخامس، ففي الإسلام، «كان كل شيء يبدأ من السلطة (. . .) وما من شيء في التاريخ الإسلامي إلا وهو مبصوم بخاتم السياسة: الفكر والفقه، والاجتماع والاقتصاد، واللغة والفن، والجغرافيا والسيكولوجيا، بل النص الشرعي ذاته (. . .) ففي ما يتعلق بالسنّة فعلت السلطة فعلها في كتابته وانتقائه»[٦٢]. كما لو أن السلطة في الإسلام قد ألقت بكل ثقلها على الواقع والحياة مذكرة بقول فوكو: «لقد أصبحت الحياة الآن أحد أغراض السلطة».

وعليه فإننا سنتخلى عن الطرح السلطوي للسلطة الذي «تُنعت به أجهزة

(٦٠) هندس، **خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو**، ص ١٢٦.

(٦١) الزايد، المصدر نفسه، ص ١١.

(٦٢) ياسين، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، ص ١٦٨.

الدولة [فقط] وكأن الخلايا الاجتماعية الأخرى بريئة منه! (. . .) فهذا التنظير [الجديد] لظاهرة السلطوية في المجتمع يرمي إلى التنقيب عن ينابيع البنيات السلطوية وعن السبل الكفيلة بالإصلاح، إصلاح البنيات العملية التي تهيكل العمل اليومي في الفضاءات كلها، ومن ضمنها المنظمات التي تسعى إلى إيجاد بديل للوضع السياسي والاجتماعي القائم»(٦٣) وعلى رأسها جماعات المتصوفة.

(ب) وكما إن السلطة ليست واحدة، فكذلك ليس لها مركز واحد أو أساسي يجب البحث عنه في مؤسسة واحدة، لأن «شرط إمكان وجود السلطة يكمن في هذا الأساس غير الثابت لموازين القوى التي تخلق باستمرار، من خلال تفاوتها، أوضاعاً سلطوية هي دائماً محصورة وغير مستقرة»(٦٤). فليس المقصود البحث عن السلطة داخل مؤسسة الدولة، إذ إنها فقط «المؤسسة التي تملك في إطار مجتمع ما احتكار العنف المشروع (. . .) والسلطة ليست موضوعاً أساسياً صرفاً يتجسد في كيان ما، وإنما [هي] وضعية معقدة (. . .) وعلاقات تمارس انطلاقاً من نقاط لا حصر لها، وفي إطار تناسبات متحركة غير متكافئة»(٦٥).

(ج) كما تعني ميكروفيزياء السلطة أنها منتجة، فما دامت السلطة ليست مؤسسة، وليست جهازاً، ولا تنحصر في نقطة مركزية واحدة، وما دامت منتشرة وموزعة على الجسد الاجتماعي كله، فإنها تنتج ذاتها في كل لحظة، ويتبدى مثل هذا الإنتاج في كل شيء: في علاقة الأب بالعائلة ومن خلال علاقة الشيخ بالمريد والأستاذ بتلميذه. . .إلخ، «فهي نتاج مباشر للتقسيمات، واللاتكافؤات، والاختلافات التي تقوم في داخل تلك العلاقات (. . .) وكل فرد في المجتمع هو عضو فعال في [إنتاج] السلطة، فنحن نصنع السلطة، ثم ننتمي في إطار النظام الإنساني، إلى واحد من أشكالها»(٦٦).

---

(٦٣) عبد الله حمودي، **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ترجمة عبد المجيد جحفة، سلسلة المعرفة الاجتماعية؛ ٢١٧، ط ٣ (الرباط: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٣)، ص ٨.

(٦٤) فوكو، **إرادة المعرفة**، ص ١٠٢.

(٦٥) حسين الصديق، **الإنسان والسلطة: إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية** (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١)، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٢) **مسلمة الملكية**: وبالمثل، تعرض فوكو بالنقد لمسلمة «الملكية» ومفادها أن السلطة تكون «في ملك طبقة» وملكيتها لها أساسها الغلبة. وفي رده على هذه المسلمة يؤكد فوكو، أن السلطة لا تمارس نفسها بهذا النحو ولا انطلاقاً منه، وإنما هي استراتيجية أكثر منها ملكية، فإذا كانت السلطة، علاقات قوى، وحاضرة بشكل منتج ـ على ما تقدم ـ فهي إذاً «الاسم الذي يطلق على وضع استراتيجي، معقد في مجتمع معين»[٦٧].

وحقيقة القول، إن مفهوم السلطة لا ينفصل عن مفهوم الاستراتيجية في نظر فوكو الذي يحدده بثلاثة معان. يخص المعنى **الأول** الوسائل المستخدمة لبلوغ غاية ما. ويتعلق المعنى **الثاني** بالطريقة التي يتصرف بها أحد أطراف العلاقة. ويعني المعنى **الثالث** جملة «الأساليب المستخدمة في مجابهة ما لحرمان الخصم من وسائله القتالية [الدفاعية] وإرغامه على الاستسلام (. . .)، [أي] الوسائل المعدة لإحراز النصر»[٦٨]. والمعنى **الأخير** يعد أساسياً في فكره، نظراً لتعلقه بمسألة المقاومة على نحو ما سنبين في ما بعد.

لا ترجع آثار السلطة ومفاعيلها إذاً إلى تملك ما، وإنما «تعود إلى تدابير وحيل ووسائل وتقنيات [بما في ذلك التعذيب] وأعمال، فهي تمارس أكثر مما تتملك، [إنها] ليست حقاً تحتفظ به الطبقة السائدة وتحتكره، بل هي مفعول مجموع مواقعها الاستراتيجية»[٦٩]. وهذه الوظيفة الجديدة للسلطة لا تنكر الصراع الطبقي، وإنما ترسم في المقابل مشهداً مغايراً حتى بالنسبة إلى الطرح الماركسي.

بقيت نقطة أخيرة تتعلق بتصور السلطة بوصفها استراتيجية، وهي تخص مسألة «المقاومة»؛ فيؤكد فوكو أنه ما دامت السلطة منتشرة فوق الجسد الاجتماعي كله، فإنه حيثما توجد سلطة. . فثمة مقاومة. وطبيعة هذه المقاومة تتمثل في كونها ليست شيئاً خارج السلطة، فنقاط المقاومة موجودة في كل مكان من شبكة السلطة ذاتها. ويعدد أشكالاً متعددة من المقاومة، بيد أنه يركز على نضالات ثلاثة «[**الأول**] يُقاوم أشكال الهيمنة «الإثنية والاجتماعية والدينية»، [**الثاني**] ذلك الذي يدين أشكال الاستغلال التي تفصل الفرد عما

---

(٦٧) فوكو، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٦٩) يفوت، **سلطة المعرفة**، ص ٧٨.

ينتجه، [**الثالث**] ذلك الذي يحارب كل ما يربط الفرد بنفسه ويضمن بالتالي خضوعه للآخرين»[٧٠].

وسنرى لاحقاً كيف أن التصوف بوصفه مقاومة يتضمن هذه النضالات الثلاثة، فمن ناحية قاوم المتصوفة كل أشكال الهيمنة الدينية ـ أو السياسية ذات اللبوس الديني ـ تلك التي فرضها الخلفاء والفقهاء على الساحة الإسلامية، وإن كانت في المقابل تؤسس لهيمنتها الخاصة على ما سنعرف في ما بعد، ومن ناحية ثانية قاوم المتصوفة أشكال الاستغلال كافة، ووقفوا ضد كل من سلطة السياسة والدين والمال، بما أطروه من دلالات ترمي بظلالها ـ وثقلها كذلك ـ على النواحي السياسية والاجتماعية والدينية كافة، وأخيراً حارب المتصوفة بنزعتهم التربوية سطوة النفس وإغراءاتها، تلك التي تذل الإنسان وترمي به في أحضان عبودية السلطة أو المال. . .إلخ.

لا نود أن نستطرد أكثر من ذلك، لكن الطرح الذي قدمه فوكو عن طبيعة المقاومة، على الرغم مما أثير حوله من العديد من الانتقادات، إلا أن تبني طرحاً كهذا، يعني رفض مفهوم السلطة القطبي القائم على الحكم والمعارضة من جهة، وتأسيس مفهوم جديد للسلطة، يعني أنه ليس ثمة سلطة واحدة، بل سلطات منتشرة فوق الجسد الاجتماعي بأكمله، وفي كل هذه السلطات أو في داخلها توجد ضروب من المقاومة أو النضالات المحددة، فليس هناك مكان واحد للثورة أو الرفض فحسب، بل «فقط مواجهة لا حصر لها، بؤر عدم استقرار مع ما تنذر به كل واحدة من انفجار، صراعات، انقلاب، ولو موقتاً، في علاقات القوى»[٧١].

وذلك من دون تمثيل أو تماثل، من دون اشتراك أو ترادف، بل بنمط فريد من الاتصال الممكن. إن خاصية السلطة هذه هي ما عبر عنها دولوز بقوله: «إن السلطة موقع ولا موقع في الوقت [نفسه]: فهي ذات موقع لأنها ليست على الإطلاق شمولية، لكنها غير ذات موقع، لأنها ليست قابلة لأن تحصر في مكان بعينه لأنها منتشرة»[٧٢].

(٣) مسلمة الجوهر والعرض: ومفادها أن للسلطة جوهراً، كما إن لها

---

(٧٠) دريفوس ورابينوف، **ميشيل فوكو مسيرة فلسفية**، ص ١٩٠.

(٧١) فوكو، **إرادة المعرفة**، ص ١٠٢.

(٧٢) دلوز، **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**، ص ٣٣.

أعراضاً تظهر على أولئك الذين يملكون زمامها، وذلك من خلال تميزهم عن الذين تمارس عليهم تلك السلطة. وخلافاً لهذا، يؤكد فوكو أنه ليس للسلطة جوهر، وإنما هي «إجرائية»، كما إنها ليست عرضاً، وإنما هي «علاقة»، «علاقة قوى، تمارس عبر نشاط، ومن خلال مجموعة علاقات غير متساوية، ومتحركة»[٧٣].

وعلاقة السلطة هي في الأساس مجموع علاقات القوى التي لا تخترق القوى الغالبة أكثر من اختراقها للقوى المغلوبة، فالسلطة لا تنفك تحاصر المغلوبين وتخترقهم مرتكزة عليهم بالكيفية نفسها التي يرتكزون هم بدورهم على التأثير والسطوة اللذين تمارسهما عليهم في صراعهم ضدها. والعلاقات السلطوية، علاقات محايثة وقصدية وغير ذاتية، «إن علاقة السلطة، بدلاً من أن تمارس نفسها داخل دائرة عامة أو خاصة، تتغلغل في كل جانب، حيثما توجد فرديات مهما كانت بسيطة ولامتناهية الصغر»[٧٤]. وفي ذلك تكمن سطوة وخطورة السلطة في آن معاً.

(٤) **مسلمة التبعية**: وتعني أن السلطة المتجسدة في جهاز الدولة تابعة لنمط الإنتاج الذي يعد بالنسبة إليها بمثابة البنية التحتية. ويقوم هذا التصور على مبدأ الهرمية التي ما انفكت تطبع الطرح الماركسي بصفة خاصة، وبدلاً منها يطرح فوكو من خلال التحليل الوظيفي للسلطة نوعاً من المحايثة أو المثول الثاوي.

والسلطة متشابكة، وليست علاقاتها «في موقع براني بالنسبة لباقي أنواع العلاقات (. . .) ولا تحتل موقع بنية عليا (. . .) بل توجد حيثما تلعب مباشرة دوراً منتجا»[٧٥]، فمن سمات السلطة أنها ماثلة في حقلها ومحايثة له.

(٥) **مسلمة أنماط التأثير**: وتقوم على أساس أن السلطة تتصرف بعنف أو تمارس نفسها بوصفها أيديولوجيا، تقمع تارة، وتموه وتخدع تارة أخرى، تتلبس بلبوس الشرطة حيناً، وتتجسد في هيئة دعائية حيناً آخر.

وإذا كان هذا صحيحاً، فإن فوكو يقرر أن العنف ليس إلا مظهراً أو أثراً

---

(٧٣) بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، ص ٢٣٦.

(٧٤) يفوت، **سلطة المعرفة**، ص ٨٣.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٨١.

للقوة المسلطة على شيء ما، موضوعاً كان أم كائناً، وليس تعبيراً عن علاقة السلطة أو مظهراً لعلاقة القوة بالقوة «علاقة فعل بفعل»[٧٦]. وبحسبه، ليس دور السلطة القمع فقط، بل الإنتاج كذلك، بما في ذلك إنتاج العنف أيضاً. وناقش فوكو في كتابه **إرادة المعرفة** «الفرضية القمعية» التي اتخذت شكل المسلمة، وبخاصة في كل من التحليلات الماركسية والفرويدية، وطرح في مواجهتها ثلاثة أسئلة، قصد التشكيك فيها، وإعادة تشكيل بناء جديد لمفهوم السلطة، وهي:

(أ) هل آلية السلطة، خصوصاً تلك التي تمارس في مجتمع كمجتمعنا، هي في جوهرها ذات طبيعة قمعية؟

(ب) هل يمثل الخطر والرقابة والإنكار حقاً الأشكال التي تمارس بها السلطة في كل مجتمع بوجه عام؟

(ج) هل يجابه الخطاب النقدي الذي يوجه إلى القمع آلية سلطوية، عملت حتى الآن من دون اعتراض لتقطع عليه الطريق، أم إن هذا الخطاب النقدي هو جزء من الشبكة التاريخية ذاتها التي يشجبها بتسميتها قمعاً؟

لن نسترسل مع ردود فوكو، إنما أوردنا الأسئلة لأننا سنفيد منها عند معالجتنا، تاريخياً، عنف السلطة في بعض عهود الإسلام، إذ طال الحلفاء والأعداء على حد سواء، وبلغ من القسوة في التعامل مع المتصوفة حداً أباح القتل والتعذيب والحرق والصلب والنفي والسجن والاضطهاد والسلخ والذبح والتكفير... إلخ.

على أي حال لا يطرح فوكو أسئلته الثلاثة لينفي طابع القمع عن السلطة، كل سلطة، كما قد يتبادر إلى الذهن، إنما يطالب فقط بـ «التوقف عن الاستمرار في وصف مفاعيل السلطة بعبارات سلبية، مثل: إن السلطة تستعبد وتقمع وتكبت وتراقب وتجرد وتقنع وتخفي. في الواقع إن السلطة تنتج، تنتج الواقع الحقيقي»[٧٧]. وهو ربما يؤكد هنا فقط الدور الإيجابي للسلطة، ذلك الدور المهمل من طبيعتها، لأنها «تنتج الواقع قبل أن تقمع. كما تنتج الحقيقة قبل أن تجرد أو تموه»[٧٨].

---

(٧٦) فوكو، **إرادة المعرفة**، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٧٧) فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ص ٢٠٤.

(٧٨) دلوز، **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**، ص ٣٥.

ولا يعني هذا أنه يتجاهل كلاً من العنف والأيديولوجيا، إنما يعتبرهما في الحقيقة ـ ربما متأثرين بنيتشه ـ أشبه ما يكونان بنقع الغبار تحت سنابك خيل المعركة، ولا يشكلان المعركة أو الصراع في حد ذاتهما، إنما مظهراً من مظاهرهما.

(٦) **مسلمة الشرعية**: ومن أهم المسلمات التاريخية المتعلقة بالسلطة التي انتقدها فيلسوفنا «مسلمة الشرعية»، ومفادها أن سلطة الدولة تتجلى في «القانون». ويؤكد فوكو في نقده هذه المسلمة التقليدية، أن القانون ذاته ما هو إلا تنظيم لنزوعات لا شرعية، تنظيم يبيح بعضها، يجعله ممكناً أو يقدمه امتيازاً للطبقة المسيطرة السائدة.

ومن بين الأفكار الأساسية المحورية في كتاباته «فكرة قوامها الاستعاضة عن التقابل غير الدقيق بين القانون واللاشرعية بتقابل أدق بين النزوعات اللاشرعية والقوانين (. . .) وهذا ما جعل فوكو يؤكد أن القانون [الشرعية] ليس حالة من السلم، ولا حتى حاصل حرب ربحها البعض، بل هو الحرب ذاتها، والتخطيط لها بالفعل»[٧٩].

ومثلت الشرعية، بالفعل، حرباً لا هوادة فيها بالنسبة إلى الأنظمة التي تعاقبت في حكم ممالك الإسلام. وسنرى في دراستنا الحالة السياسية والاجتماعية والفكرية في الفترة محل الدراسة، كيف أن «الهم الأساسي لكل سلطة [تمثل في] اكتساب المشروعية»[٨٠] وما دامت كل سلطة ترغب في الدوام، فهي تبحث عن أساس مكين، وتشعر ـ بنوع من الحدس السياسي ـ بأن «السلطة القادرة على الاستمرار هي السلطة التي لا تقوم فقط على القوة والعنف وانتزاع الاعتراف، بل هي السلطة القادرة أيضاً على جعل الذوات السياسية [وبالأخص رجال الدين] تنتج تلقائياً مصادقتها عليها، وقبولها بها، بحيث لا تكون بمثابة مؤسسة خارجية قائمة على القهر والقسر، بل على الرضا والموافقة»[٨١].

---

(٧٩) يفوت، **سلطة المعرفة**، ص ٨٥ و٨٧.

(٨٠) سالم القمودي، **سيكولوجيا السلطة: بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة**، ط ٢ (لندن؛ بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٠)، ص ٤٥.

(٨١) محمد سبيلا، **الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ٥٧.

ولا تنطوي القدرة وحدها على التفويض أو الشرعية، «بل إن جبروت أقسى الطغاة يصبح هو الأساس ما لم يتلبس بشرعية السلطة»[٨٢]. فليست السلطة دائماً شرعية أو متطابقة مع المعايير، كما إن الشرعية ليست دائماً فاعلة، بل تتضمن كلاً منهما بنسب متفاوتة، فثمة سلطة شرعية بيد أنها فاقدة للفاعلية، وأخرى فاعلة من دون شرعية، ولذلك فـ «إن الأقوى لا يمكنه أن يحتفظ بالسيادة إذا لم يحوّل قوته إلى حق، والطاعة إلى واجب»[٨٣].

ويكمن في هذا جوهر الشرعية، ومن ثم كذلك جوهر مشكلة السلطة، لأن «المشكلة الأساسية في العلاقة القائمة بين الفرد والسلطة [١] ليست في وجود السلطة ذاتها، لأن وجودها أمر منطقي ضروري، [٢] وليست كذلك في شكل السلطة. . .، [٣] وليست في من يحكم فقط. . .، ولكن المشكلة في حقيقة الأمر تكمن في شرعية من يحكم»[٨٤]. وهل يحاكم القانون الأقوياء، أم الأقوياء يتحكمون بالقانون؟ فضلاً عن أن القانون بحد ذاته «ليس له تاريخ مستقل بذاته بل هو نتاج لواقع اجتماعي له جذوره الاجتماعية، ونادراً ما نجد أصحاب سلطة (ما) صاغوا قوانين ضد سلطتهم ومصالحهم»[٨٥].

في تتبعنا لجهود فوكو في تحديد السلطة، عالج طرحه الذي عرضنا له في الفقرات الماضية عدة إشكالات، تتعلق بالتباس مصطلح السلطة ونقد المسلمات التقليدية، وعلى رأسها حصر السلطة في الدولة أو السلطة السياسية فقط، تلك المسلمة التي هيمنت على الفكر الإنساني منذ أرسطو، وبالمثل مسلمة الشرعية سواء أكانت ممثلة في «الحق الإلهي» أم في «القانون الدستوري»، إضافة إلى باقي المسلمات الأخرى.

لكن، وفي الواقع، تتضمن السلطة إشكالات عديدة، ربما لأنها تقع في

(٨٢) روبرت م. ماكيفر، **تكوين الدولة**، ترجمة حسن صعب، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤)، ص ١٠٨.

(٨٣) جورج رافيس جورداني، «السلطة السياسية في المجتمعات البدائية،» ترجمة ماري ـ فرانس موريس جيابزي، مجلة **الفكر العربي**، العددان ٣٣ ـ ٣٤ (آب/ أغسطس ١٩٨٣)، ص ٦٢.

(٨٤) انظر: سالم القمودي: **سيكولوجيا السلطة: بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة**، ص ٦١، **والعدل والحرية** (طرابلس الغرب: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٨٧).

(٨٥) عبد الله سيد هدية، «السلطة والشرعية في الدول النامية،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ١٢، العدد ٣ (خريف ١٩٨٤)، ص ١٢٠.

نقاط تماس مباشرة ـ أو غير مباشرة ـ مع مختلف الأطر الفكرية الإنسانية والاجتماعية، فثمة ما يربط السلطة بالإنسان على اعتبار أنها مطلب إنساني في الأساس، وبالأخلاق ومن ثم بالدين على أساس أن السلطة «دين سياسي»، وبالمثقفين على اختلاف مشاربهم وتنوع توجهاتهم، وبالحرية التي تصادمها وتهضمها، تحتويها وتعارضها.

وبكلمة واحدة: السلطة علاقة جدلية ـ عنكبوتية ـ «تحشر أنفها» في كل شيء، وتطال المرامي البعيدة كما تحتضن الفيافي القريبة، تفرض سيادتها في البر وفي البحر، وأخيراً ـ وليس بالطبع آخراً ـ في الفضاء! فأنى للمرء أن يهرب من قبضتها الحديدية؟ وكيف للمتصوفة ـ حتى لو اعتزلوا البلاد والعباد، وسكنوا القمم والجبال ـ ألا تطالهم يد السلطة «ومخالبها» وخيوط نسيجها العنكبوتي الذي يكاد، لو بان للعيان، أن يحجب ضوء الشمس؟ لأنه لا يمكن المرء، في ما يبدو، أن يعيش من دونها.

إن القلم ليقف على حافة التوتر ما بين الأفق والشاطئ حائراً، وربما نوعاً ما عاجزاً، حيال هذا الشيء الذي ندعوه «سلطة»، ويمارس عمله فينا ـ وفي الأشياء ـ ليل نهار، متسائلاً: ما ماهية السلطة التي تُرعب وتُطمئن؟ ما ماهية هذا الكائن الذي يسطو ويتسلط؟ ما طبيعة تلك القوة التي تعصف بنا؟ ما كُنه السلطة وما الذي يحدو بالمرء لأن يسلس قياده لها، فينصاع لأوامرها تارة باقتناع، وبخوف وحذر مرات أخرى، يأمل قربها، فيما هو يخشى في الوقت نفسه بطشها؟

رابعاً: طابع السلطة

إن الأسئلة الكبرى لتفتح بوابات جحيم غير متناه من الأسئلة الصغرى، وسيبقى التساؤل عن السلطة وماهيتها «ينبوعاً لا ينقطع أو ينضب للنزاعات بين الناس في المجتمعات. لذلك يتبدى السؤال عن السلطة ـ من دون أن يتجلى في أكثر الأحايين ـ أعمق السؤالات سلطة وأكثرها استصداراً ـ وتصدراً ـ للنزاع السلطاتي»[٨٦]. وفي اعتقادي، إن ما يثير اللبس عند التعرض لماهية السلطة هو الخلط بين طابع السلطة، وظاهرها وباطنها، وجوهرها، على ما سنفصل في ما يلي:

(٨٦) الزايد، «الفلسفة وماهية السلطة،» ص ٧.

يرى ماكس فيبر أن «الإرغام» هو الطابع المميز للسلطة، مما يذكرنا بما ذهب إليه بعض مفكري الإسلام من كون السلطة العادلة هي السلطة الرادعة، وبالمقولة التي تنسب إلى عثمان بن عفان والتي يقول فيها: «إن الله يَزَُع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

ويأخذ الإرغام غالباً شكل العنف الذي يتجسد بدوره في التعذيب، نحن هنا إزاء سلسلة مكونة من حلقات ثلاث: الإرغام (الإخضاع) ـ العنف ـ التعذيب، تؤدي كل واحدة منها إلى التي تليها، ومع أن «ظهور العنف شيء عادي من أجل التغلب في التنافس المفتوح الذي يعتبر عادياً بدوره، وقليلاً ما نجد سلطاناً تمت توليته ولم يدخل مباشرة بعد ذلك في الحملة (. . .)، [التي] تنقضّ على الجيوب الصغرى المتمردة»[87].

ويرتبط التعذيب بالسلطة ذاتها، ويمتلك وجهاً سياسياً أساسياً. إذ يجب أن يكون مختوماً بخاتم الحاكم، أو على الأقل بخاتم سلطته. ويؤكد فوكو أن التعذيب هو، في الأساس، «مسألة سياسية وليست مسألة توازن يجب إعادته إلى المجتمع (. . .) المسألة مسألة تفارق بين فرد في الرعية والعاهل كلي القوة (. . .)، [عبر] سياسة الترهيب، وإشعار الجميع وفوق جسم المجرم، بوجود العاهل غاضباً، إن التعذيب لا يعيد العدالة إلى نصابها، بل يقوي السلطة»[88].

وسنرى لاحقاً، كيف سعى الوزير حامد بن العباس، إبان محاكمة الحلاج، إلى إضفاء الشرعية على إعدامه، وذلك بحثّ الخليفة على التوقيع «ليكون قرار القتل مختوماً بخاتم الحاكم» من جهة، وعلى التشبث بكلمة «يا حلال الدم»، باعتبارها فتوى دينية تبيح هدر دمه باسم الشرع لصدورها من جهة قضائية ملزمة من جهة ثانية.

لقد كان فوكو محقاً في إشارته إلى التعذيب على أنه بمثابة «تقنية (. . .)، فالموت التعذيبي هو فن إمساك الحياة في الوجع، وذلك بتقسيمه إلى (ألف موتة) قبل أن تتوقف الحياة على أشد حالات الفزع»[89]. كما سيتأكد لنا كيف أن السلطة السياسية في الفترة التاريخية محل الدراسة، اعتبرت التعذيب تقنية،

---

(٨٧) حمودي، **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ص ٨٧.

(٨٨) فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ص ٧١.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

وتفننت في تصفية الخصوم من المعارضين السياسيين ورجال الدين وأصحاب الفرق والمذاهب والمتصوفة.

ويكفي مثالاً، بالنسبة إلى رجال التصوف، ما حدث لكل من الحلاج والنابلسي وغيرهم، ممن وقفت لهم السلطة السياسية والدينية والثقافية بالمرصاد، فنالهم النفي والطرد والسب والقذف والاتهام بالكفر والزندقة والإلحاد والخروج من دائرة الإسلام، كما نالهم القتل والصلب والحرق والسلخ والتصفية الجسدية على نحو ما سيأتي تفصيله في غير موضع من هذه الدراسة.

وهناك من يرى أن العنف «هو أول مصادر السلطة، وأول أدواتها، وأكثرها وحشية (. . .) وإذا كان من العنف ما هو مباشر معلن كالعنف الرسمي (. . .) فإن هناك عنفاً آخر مباشراً أيضاً، ولكنه خفي غير معلن، تستخدمه السلطة ولا تجاهر به (. . .)، وهناك العنف الرمزي الذي يقوم على فرض دلالات رمزية معينة في حالات خاصة، وهو عنف تستخدمه السلطة وتتبرأ منه في نفس الوقت»[٩٠].

ومورست هذه الأنواع الثلاثة من العنف ضد المتصوفة، وبالمثل مارسها المتصوفة ضد السلطات القائمة على نحو ما ستكشف الدراسة، فالعنف الإيجابي يولد مقاومة، وتتمثل نقطة الضعف الرئيسة للعنف في عدم مرونته. إنه حرب لا هوادة فيها، يعمل كل طرف فيه على النيل من الطرف الآخر وتجشيمه أفدح الخسائر، وتستدعي السلطة غالباً أدواتها اللاإنسانية كافة للتنكيل بالمعارض وجعله عبرة. إن العنف باختصار «سلطة متدنية النوع» كما لاحظ بحق ألفن توفلر[٩١].

لا يتوقف العنف هنا ولا ينحصر في الجانب المادي فقط، إنما يمارس على صعيد الفكر كذلك. ويؤكد فوكو تخفي السلطة داخل حقل المعرفة، وبرأيه، تتمثل مهمة دارس الأفكار في الحفر والتنقيب عن الكيفيات التي تثوي بها السلطة داخل المعرفة، فتجعل مفكري فترة ما من الفترات يرزحون في تفكيرهم، ومهما اختلفت ميادينهم، تحت ثقل تصور معين للمفاهيم والأشياء.

---

(٩٠) القمودي، **سيكولوجيا السلطة: بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة**، ص ٦٥.

(٩١) توفلر، **تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة**، ص ٣٠.

إن إرادة الحقيقة كما تزعمها السلطة «ترمي إلى ممارسة نوع من الضغط [العنف] على كل الخطابات الأخرى كلها حتى لكأنها سلطة إكراه»(٩٢). أما عن الأسباب النفسية لعنف السلطة؛ فيمكن القول إن السلطة المستندة إلى العنف والإكراه «إنما تفعل ذلك لتواري بفعلها إحساسها بالنقص تجاه الآخر، وفشلها في استخدام كيفيات ووسائل أخرى أكثر مرونة، وأكثر أخلاقية»(٩٣)، فكان الخليفة المعتصم يحاكم ابن حنبل في القول بخلق القرآن، بينما هو «أُميّ» لا يعرف القراءة والكتابة!

وسنرى كيف أن ممثلي السلطة، الخليفة أو الولاة أو الفقهاء، كانوا يحسون بالنقص تجاه سلطة المتصوفة، فما الوالي أمام الولي؟ وما الخليفة أمام قطب أحبه الله والناس، فأصبحت قوانين الطبيعة رهن إشارته؟ وسنتوقف هنا من دون أن نستطرد مع العنف وتجلياته، فثمة مجال آخر للحديث عنه بصورة تفصيلية في ما بعد.

ـ ظاهر السلطة وباطنها

للسلطة ظاهر وباطن، شأنها في ذلك شأن التصوف أيضاً. أما ظاهر السلطة أو الوجه المعلن لها فهو «الأيديولوجيا» التي تتبناها الدولة، وتسعى إلى تحقيق مقولاتها ومفاهيمها ومضامينها وتصوراتها عن الواقع، وفي الواقع من خلالها. وتسعى كل سلطة إلى تبني أيديولوجيا عامة للمجتمع محل الهيمنة، فتقوده وتديره بوصفها سلطة معترفاً بها. وليس هذا الوجه المعلن بمثابة حقيقة السلطة، تلك التي تتبدى للعيان إلى درجة البداهة، بينما تتجلى للتعين غامضة إلى درجة السر.

وتعني الأيديولوجيا في أبسط معانيها «مجموعة التصورات والمفاهيم السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تتبناها السلطة (تنتجها أو تعتنقها نقلاً عن غيرها) وتعلنها على الملأ وتعمل على تحقيقها بكيفية ما»(٩٤). إنها عقيدة الدولة السياسية التي تدافع عنها، وتكافح في سبيل إرسائها بصورة كلية، وعلى سبيل المثال، فقد تبنت الخلافة العباسية ـ وبخاصة أيام المأمون ـ

---

(٩٢) فوكو، **نظام الخطاب**، ص ١٥.

(٩٣) القمودي، **سيكولوجيا السلطة: بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة**، ص ٦٥.

(٩٤) المصدر نفسه، الهامش، ص ٤١.

الاعتزال بوصفه أيديولوجيا، وسعت السلطة إلى فرضه بكل ما أوتيت من قهر وغلبة وسطوة وإرهاب، على نحو ما عرف بـ «محنة خلق القرآن». وكانت الدولة الأموية، من قبلها، قد تبنت القول بالجبر باعتباره أيديولوجيا رسمية، ثم أبطل المتوكل القول بخلق القرآن متبنياً مذهب أهل السنّة بوصفه أيديولوجيا رسمية، ومن ثم تم التنكيل بمعارضيها، وبقيت الحال على ذلك حتى زوال الخلافة العباسية التي ظلت متبنية المذهب السنّي، في صورته الأشعرية، كما وظفها الغزالي في خدمة السلطة.

لكن التساؤل عما وراء هذا التبني يُفضي بطبيعة الحال إلى باطن السلطة، وبصيغة أخرى: ما الذي يجعل السلطة تتبنى أيديولوجيا ما دون أخرى؟ لنأخذ تبني الأمويين للجبر مثالاً تقريبياً؛ إذ كانت السلطة الأموية ترفع راية الجبر خفاقة علانية لـ «تبرر تحتها مظالم الحكم ومفاسده الشائعة، فضلاً عن تبرير شرعية وجودها أصلاً باعتبار أن ذلك كله إنما كان قضاء من الله وقدراً مقدوراً، [ولا راد لقضاء الله وأمره]»[٩٥]. وما أفضلها من ذريعة لتصفية الخصوم وإعمال القتل والتعذيب فيهم من دون هوادة ومن دون اعتراض كذلك.

فعندما قتل عبد الملك بن مروان منافسه الأشد عمرو بن سعيد، أمر بأن ينادى في أصحابه: إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ، ومن هنا استشعر الأمويون الخطر الكامن في آراء معبد الجهني وعطاء بن يسار اللذين كانا يأتيان الحسن البصري، «فيسألانه، ويقولان يا أبا سعيد: إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله، قال الحسن: كذب أعداء الله»[٩٦].

ولعله قد تبين لنا من خلال المثل السابق أنه إذا كان ظاهر السلطة يتمثل في الأيديولوجيا، فإن باطن السلطة هو سيكولوجيتها، فكل سلطة تقوم على أساس نفسي ـ عقلي يحدد اتجاهاتها ونظامها ونوع السلطة الذي تمارسه

---

(٩٥) ياسين، **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٩٦) الحسن البصري، «رسالة في القدر،» في: **رسائل العدل والتوحيد**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)، ج ١، ص ٦٧.

وكيفية ممارستها. . . إلخ. «ويستند الأساس النفسي ـ العقلي للسلطة بدوره إلى الوعي التاريخي (السياسي، الثقافي، الاجتماعي) لمفهوم السلطة (. . .) ومن خلال هذا الوعي (الفردي أو الجماعي) ينشأ الفهم السياسي للسلطة، كما ينشأ أيضاً الفهم السياسي للدين، وعلاقته بالسلطة، وإمكانية توظيفه لخدمة السلطة، وحمايتها والدفاع عنها، كما ينشأ كذلك الفهم السياسي للأخلاق والقيم»[٩٧].

وإذا كان لكل سلطة سماتها النفسية أو سيكولوجيتها التي تختلف عن سمات السلطات الأخرى، إلا أن هناك جملة من الخصائص وحزمة من السمات النفسية ـ العقلية المشتركة، لا تخلو منها أي سلطة: كالاستقرار والاستمرار في السلطة، والرغبة في الإخضاع وضمان الولاء، ودفع المعارضين وإزاحتهم عن الساحة، وإقصاء المناوئين والخارجين على طاعة السلطة، والحفاظ على أمنها ومصالحها والسعي في تحقيق أهدافها الخفية والمعلنة. . . إلخ. تشكل هذه الخصائص وتلك السمات «ما يمكن أن يسمى (سيكولوجية السلطة) أو (علم نفس السلطة) أو (البنية النفسية للسلطة)»[٩٨].

وتتداخل السلطة بشكل مباشر مع العلوم الاجتماعية بجميع فروعها وتفرعاتها، كما يتداخل معها علم النفس بفروعه، والإناسة بفروعها، وبطبيعة الحال الفلسفة والفكر السياسي وعلم العمران الحضاري وفلسفات التاريخ والتشريع وتاريخ الأديان. . .إلخ. يتداخل كل ذلك ضمن تلافيف الشبكة العنكبوتية لأبحاث السلطة، ظاهرها وباطنها، تجلياتها وتمثلاتها وتنظيراتها.

ومن ثم تضم سيكولوجية السلطة مجموع النفسيات الفردية للمنتمين إلى السلطة، وكذلك من ينفذون أوامرها، وتتجاوز كلاً من هؤلاء وأولئك لتشمل نقاط التماس كلها التي تخلقها السلطة وتنتجها، وتخلفها وراءها، وتدفعها من أمامها أو تعرقلها، وتقف في مواجهتها حال تعارضها مع مصالحها وأهدافها. إنها تشمل كل الحالمين بالسلطة والمتضررين منها والمحرومين منها، وأولئك الكارهين لها والناقمين عليها، كما تضم كل من يأمل أو يتمنى الاستغناء عنها والعيش من دونها. . . فهل بقي شيء لم تمسه السلطة بعد؟

---

(٩٧) القمودي، **سيكولوجيا السلطة: بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة**، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٣٥.

خامساً: ضرورة السلطة وجوهرها

يؤكد المشتغلون حول السلطة في حقول البحث السياسية والفلسفية والاجتماعية، ضرورتها وصعوبة - إن لم نقل - استحالة الاستغناء عنها، ما حدا بفريق من فقهاء القانون إلى القول إن الخلافات حول «السياسة» مهما تشعبت، فهي تدور كلها حول فكرة السلطة[99]. وهي «ضرورة من ضرورات الأمن في الاجتماع البشري (...) ضرورة لتطامن من الغرائز، وتوازن بين المصالح، وتحقق الكفاية بالتالي لكل فرد بتوفير احتياجاته عن طريق التعادل المضبوط مع الآخرين»[100].

ويربط مثل هذا التصور ضرورة السلطة بتحقيق الأمن في المجتمع، وهو ارتباط لازم السلطة في تطورها التاريخي، فعلى الرغم من تغير أشكالها وصورها، بقي مبررها القديم كما هو: تحقيق الأمن والاستقرار حتى سميت الدولة في بداية ظهورها بـ «الدولة الحارسة»[101]، ولكن: ماذا لو تكافّ الناس عن التظالم، أيمكنهم الاستغناء حينئذ عن السلطة؟ لم يغب حلم الاستغناء عن السلطة عن أذهان المفكرين، وكان يظهر من آن لآخر في الفكر الفلسفي - الطوباوي؛ فمدينة ابن باجه الفاضلة ليس فيها قضاة، لأن أهلها تسود بينهم المحبة[102]، وليس للحاكم في دولة الميثاق الاجتماعي، كما صورها روسو في **العقد الاجتماعي**، حق تشريع، «ولكن التجربة التاريخية الممتدة على آلاف السنين تدل على أن الاستغناء عن الحاكم في دنيا الإنسان الاجتماعي بعيد البعد كله عن التحول من الحلم إلى المطلب القابل للتحقيق»[103].

وقد تنبهت الشعوب كافة - بما فيها البدائية - إلى ضرورة السلطة،

---

(٩٩) ثروت بدوي، **النظم السياسية** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٦)، ص ٤٠.

(١٠٠) رضوان السيد، «المجتمع والسلطة: إشكاليتا الاستمرار والوحدة،» مجلة **الفكر العربي**، العددان ٣٣ - ٣٤ (آب/ أغسطس ١٩٨٣)، ص ٤.

(١٠١) يحيى الجمل، **الأنظمة السياسية المعاصرة** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٩)، ص ١٣.

(١٠٢) أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة، «تدبير المتوحد،» في: أبو بكر محمد بن يحيى ابن باجة، **رسائل ابن باجة الإلهية**، حققها وقدم لها ماجد فخري، الدراسات والنصوص الفلسفية؛ ١ (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨)، ص ٦٢.

(١٠٣) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ٨٣.

وتفيدنا الأبحاث الأنثربولوجية أن شعبي روما وبابل كانا يلجآن إلى تنصيب «ملك سخرية، وتفرض قلب الأوضاع الطبقية في عيد سياسي، وفي هذه المناسبة، يتم شنق أو صلب عبد، كان قد لعب دور الملك، معطياً أوامر، ومتمتعاً بعشيقات الحاكم، ومستسلماً إلى الفسق وإلى الفخامة»[١٠٤]. وكما لو أن هذه الفوضى المتعمدة تهدف إلى إرساء وتثبيت وظائف السلطة من جهة، وتقرر من جهة ثانية أن فساد السلطة وفحش بذخها أمر ملازم لوجودها.

وحقيقة الأمر أن الصورة الشائعة للمتوحش الذي لا قانون له، هي بحسب ماكيفر صورة وهمية ولا وجود لها[١٠٥]، فحالة الفوضى لا تستقيم مع حياة الجماعة السياسية، ما دفع هيغل إلى القول إنه ليس بمقدورها أن تنتج حضارة، ولا علماً ولا أمناً ولا ثقافة[١٠٦]، وحتى من يطلق عليهم عادة لفظ «الشعوب الهمجية» التي كانت تنصّب زعيماً وحشياً من دون سلطة معلنة، لأن المجتمع كان لا يقبل بوجود سلطة تنفصل عن كينونته، ولا يقبل بانقسام بين من يأمر ومن يطيع، حتى في تلك الشعوب «فإن الرئيس في المجتمع البدائي هو الذي يفوض [سلطة] الكلام باسم المجتمع»[١٠٧].

ولا يصدر هذا الكلام عن هوى، أو ينم عن رغبة فردية، إنما يستند إلى مرجعية أعلى، وإلى القانون الأسمى الذي شرعه الأولون الخرافيون والأبطال

(١٠٤) جورج بالانديه، «الدين والسلطة،» ترجمة غسان زيادة، مجلة **الفكر العربي**، العددان ٣٣ ـ ٣٤ (آب/ أغسطس ١٩٨٣)، ص ٥٥. وقد فرض يزيد بن معاوية هذه «التجربة الخبيثة» على أهل المدينة عندما تمردوا عليه وخلعوه عام (٦٣هـ/ ٦٨٢م) بسبب إسرافه في المعاصي، فكانت «وقعة الحرة» التي ضربت فيها المدينة بالمنجنيق وأبيحت ثلاثة أيام سرقت ونهبت واغتصبت فيها ألف عذراء! انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق وفهرسة سعيد محمود عقيل (بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٣)، ص ٢٠٤.

(١٠٥) ماكيفر، **تكوين الدولة**، ص ٨٣.

(١٠٦) جورج ويلهلم فردريك هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، ترجمة وتقديم وتحقيق إمام عبد الفتاح إمام؛ مراجعة فؤاد زكريا، المكتبة الهيغلية؛ ١ (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج ١: **العقل في التاريخ**، ص ١٠٥.

(١٠٧) بيار كلاستر، «أثريات العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية،» ترجمة علي حرب، مجلة **الفكر العربي**، العددان ٣٣ ـ ٣٤ (آب/ أغسطس ١٩٨٣)، ص ١١٥. وحول الحلول والقيم التي تحملها الأساطير القديمة، بما في ذلك تأكيدها ضرورة السلطة وقيمتها، عبر طقوس «التنسيب» و«الولادات الصوفية»، انظر: ميرسيا إلياد، **التنسيب والولادات الصوفية**، ترجمة حسيب كاسوحة، سلسلة دراسات فكرية؛ ٥٣ (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٩).

الثقافيون والآلهة، قانون الآباء الذي لا يمكن ـ ولا يسمح ـ لأحد بخرقه، لأنه يمثل كينونة المجتمع ذاتها، فيعد وجود السلطة معطى من المعطيات الحالية والفورية المستقرة في الضمير الإنساني، وقديماً قال الشاعر الجاهلي الأفوه الأودي:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة إذا جهّالهم سادوا[١٠٨]

وأوجب المتكلمون في الفكر الإسلامي السلطة مستندين إلى أحد اعتبارين: **أولهما** الاعتبار الشرعي الذي يرتكز إلى القول بضرورة السلطة لإقامة العدل الإلهي ولتنفيذ شرع الله، كما يستند إلى تجربة الخلافة والمناقشات التي دارت بصددها عقب وفاة النبي (ﷺ)، والحجج التي تم حشدها من آيات قرآنية وأحاديث نبوية.

وتم التعبير في هذا السياق عن الفوضى بلفظة «الفتنة» كالحديث الشائع: «إمام جائر خير من الفتنة»، حيث إن وجوب السلطة وضرورتها مثل رأي الأغلبية الساحقة في الفكر الإسلامي، فالإمامة ـ السلطة أمر وجوبي عند أهل السنّة، ويعدها البعض أصلاً من أصول الدين، وتطرف الشيعة ـ عدا الزيدية ـ فجعلوها من أركان العقيدة التي يكفَّر من أنكرها.

وفي رواية عن جعفر الصادق يقول فيها: «لو لم يبق في الأرض إلا اثنان لكان أحدهما الإمام»، وشذ عن هؤلاء فريق من الخوارج والمعتزلة كأبي بكر الأصم وهشام بن عمرو من المعتزلة، وقالوا بعدم وجوب الإمامة لأنها مقدرة بمنع التظالم وتحقيق الإنصاف، فإذا تكافّ الناس عن الظلم وتناصفوا، استغنوا عن السلطة التي لا تنشأ عن ضرورة لازمة، بل عن حاجة معينة، وحين تنتفي الحاجة ينتفي مبرر وجودها. غير أن رأيهم هذا لم يلق «قبولاً واسعاً لتعارضه مع الحجم الذي شغلته الدولة (السلطة) في حياة المسلمين. وقد اعتبر من قبيل الشذوذ، كما تعرض لهجوم قاس من الشيعة فوصف الطوسي القائلين به بأنهم من الحشوية»[١٠٩].

لقد تم النظر إلى ضرورة السلطة في الإسلام انطلاقاً من قضية

(١٠٨) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٩٤)، ج١، ص ٦٠.

(١٠٩) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص ٩٧.

«الاستخلاف»، «فالسلطة ضرورية لكي تكون حياة الناس ممكنة، أي لتتم عمارتهم للأرض وفق التفويض الإلهي للإنسان (. . .) والمقصود العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض (. . .) لذا كان لا بد من سلطة تدبر عمارة الناس للأرض، وتمنع الفساد وهو ما يأتي إما من غياب السلطة تماماً (. . .) وإما [بسبب] وجود سلطة فاسدة، أي ظالمة، والظلم خراب للعمران بحسب القول الخلدوني»[(١١٠)].

وإن يكن الإسلام ديناً شرعه الله سبحانه، «إلا أنه في تطبيقاته الإنسانية يمثل «عقداً اجتماعياً» يتضمن قيام سلطة تفي بالتزامات هذا العقد، وتسهر على تنضيده»[(١١١)]. وقد أجمع مختلف مفكري الإسلام على وجوب الإمامة ـ السلطة وضرورتها، كابن خلدون، والغزالي، والنسفي، والماوردي، والشهرستاني، والإيجي، وابن تيمية، والجرجاني. . . إلخ[(١١٢)].

---

(١١٠) علي أومليل، «الإسلام والدولة الوطنية،» مجلة **الفكر العربي**، العددان ٣٣ ـ ٣٤ (آب/ أغسطس ١٩٨٣)، ص ٤٤٢.

(١١١) خالد محمد خالد، **الدولة في الإسلام**، ط ٣ (القاهرة: دار ثابت للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ٢٩.

(١١٢) انظر في ذلك: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مهد لها، ونشر الفصول والفقرات الناقصة من طباعتها، وحققها، وضبط كلماتها، وشرحها، وعلق عليها، وعمل فهارسها علي عبد الواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م)، ج ٢، ص ٥١٩، حيث يقول: «إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين»؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد**، عارض أصوله وعلق حواشيه وقدم له إبراهيم آكاه جوبوقجي وحسين آتاي (أنقرة: [د. ن.]، ١٩٦٢)، ص ٢٣٦، حيث يقول: «فلا ينتظم الدين إلا بتحقيق الأمن (. . .) والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظمان إلا بسلطان مطاع. وهذا تشهد له أوقات الفتن (. . .) ولهذا قيل: الدين أساس والسلطان حارس. وما لا أساس له فهو مهدوم وما لا حارس له فضائع»؛ نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد النسفي، **شرح العقائد النسفية**، حققه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، ط ٢ (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠)، ص ١٣٧، إذ يقول: «والمسلمون لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم (. . .) وقطع المنازعات القائمة بين العباد. . .»؛ الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٦٠، وفيها يقرر: «ويجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت وزعيم الأمة، ليكون الدين محروساً بسلطانه، والسلطان جارياً على سنن الدين وأحكامه»؛ أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، حرره ألفرد جيوم (بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.])، ص ٤٧٨، حيث يقول: «ولا بد للكافة من إمام ينفذ أحكامهم، ويقيم حدودهم (. . .) وينصب القضاة والولاة في كل ناحية، ويبعث القراء والدعاة إلى كل طرف»؛ عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجي، **شرح المواقف**، قام بتصحيحه والتعليق عليه محمد بيصار، ط ٢ (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م)، ص ٦٧٩، إذ يقول: «وذلك [مقصود الشارع من المعاملات] لا يتم إلا بإمام يكون من قبل الشرع يرجعون إليه في ما =

والاعتبار **الثاني** هو الإيجاب العقلي الذي يتجه الناس بمقتضاه إلى تنصيب زعيم يمنع التظالم في ما بينهم، وعليه فانعدام السلطة يعني الفوضى.

ويمكننا الآن بعد العرض الذي قدمناه لأهم الإشكالات المتعلقة بالسلطة، تحديداً وتعريفاً، وتطوراً، أن نحاول الوقوف على جوهر السلطة وتعريفها بما أنها قدرة، وعلاقة، واستراتيجية. ونؤكد بداية أن من ضمن الإشكالات المعقدة التي تواجه المرء إزاء وضع تعريف محدد وشامل للسلطة، هو ما أطلق عليه باري هندس اسم «يوتوبيا السلطة»، فبحسبه أن «السلطة ليست هي المشكلة، وإنما التصورات الخيالية أو اليوتوبية للسلطة، وإضفاء طابع أيديولوجي على السلطة»[(١١٣)].

وبما أنه لا توجد إمكانية للتحرر من السلطة، فإن الحاجة إلى تعريف شامل لها، ربما يقف ضد تحول خطابات السلطة إلى مجرد رفض التفسير التاريخي والاجتماعي لممارسات سلطة ما في زمن معين، هذا الرفض الذي ينتج ـ ضمن ما ينتج ـ تصوراً معيناً عن السلطة وفق الظروف والملابسات التي أحاطت به، والأيديولوجيات التي تحركه على كل من مستوى السطح ـ الظاهر أو القاع ـ الباطن.

يمكننا في ضوء ما سبق تعريف السلطة بأنها: «هي القدرة على التأثير سلباً أو إيجاباً من خلال آليات (استراتيجيات) محددة، كعلاقة قوى جدلية، لديها القدرة على الدخول في صراعات مع بؤر الصراعات والمواجهة، ولكن في إطار من المثول والمحايثة».

وقولنا: السلطة هي القدرة على التأثير، أي إمكانية التأثير في الآخرين وتوجيههم وإصدار الأوامر لهم، وبالمثل نصحهم وإرشادهم، تلك هي الناحية الإيجابية للتأثير، أما قولنا «سلباً» فنعني به: القدرة على إعاقة وإيقاف وتعطيل

= يعن لهم»؛ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور (القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٩٧١)، ص ٣١، حيث يقول: «ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة. وكذلك سائر ما أوجبه من الجهاد والعدل (. . .) وكل ملك لا يتم إلا بالقوة والإمارة»، وعلي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات** ([القاهرة: د. ن.]، ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٩م)، ص ٨٤، ويقول فيها: «نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين، وأعظم مقاصد الدين».

(١١٣) هندس، **خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو**، ص ١١.

تأثير الآخرين، وبخاصة في ما يخص الدعوة إلى الامتناع عن تنفيذ أوامر السلطة أو عدم احترامها، كما إن السلطة، بوصفها قدرة، تختلف عن القدرة باعتبارها سيطرة؛ فالسلطة، بوصفها قدرة، تقوم على الاعتراف بأن الطرف الآخر الذي يقع عليه التأثير، كالطرف المؤثر، كائن يتمتع بالحرية، أما القدرة، بوصفها سيطرة، فإنها تنزع إلى سلب وإنكار مثل هذه الحرية، وتتعامل مع موضوعها باعتباره شيئاً.

تعد هذه القدرة، في جانبها السلبي، سلطة أي استراتيجية تعتمد حزمة من الأساليب الدفاعية والهجومية لحرمان الخصم من قدراته التأثيرية، ويعني تعدد الاستراتيجيات التي تنتهجها السلطة تعدد بؤر الصراع ونقاط المجابهة من جهة، كما يعني انتشار السلطة وتوزعها من جهة ثانية.

وقولنا إن السلطة «علاقة قوى جدلية» يعني أنها أولاً علاقة جدلية تتضمن طرفين: الآمر والمأمور، كما تعني أن السلطة، بما أنها علاقة، ليست جوهراً وإنما هي إجرائية، أو علاقة قوى، تمارس عبر نشاط ما، ومن خلال مجموعة علاقات غير متساوية تدخل معها في صراعات، وعلاقات القوى هذه ليست خارجية، فنقاط المقاومة ـ كما أوضح فوكو ـ داخلية، ومن ثم تقع هذه الصراعات ضمن «إطار من المثول والمحايثة»، كما يدلل التعريف على أن السلطة قيمة، أي موضوعاً للصراع، بما أنها ضرورية ومرغوبة من قبل كل الأطراف التي تمثل جوهر السلطة باعتبارها «علاقات قوى».

الفصل الثاني

الأطر المرجعية للسلطة عند المتصوفة

«إن المؤمن الصادق يصل به الأمر حتى تكون «بسم الله» منه بمنزلة «كن» من الله سبحانه»

الحلاج.

أولاً: صلة السلطة بالتصوف

يخيل للبعض أن السلطة والتصوف خصمان لا يلتقيان، فالسلطة عملية اجتماعية حركية، فيما التصوف، بزعمهم، تجربة انكفائية، تنأى عن الحياة وشواغلها وعن السياسة وتوابعها بصفة خاصة. لكن مثل هذا الادعاء قد يصدق على التصوف الفردي أو على الزهد في جانبه السلبي، أما التصوف الإسلامي فقد كان منذ البدء بمثابة رد فعل على الأوضاع السياسية والاجتماعية المتردية، ومنحى معارضة ضد السلطات الزمنية القائمة بكل أنواعها.

التساؤلات التي تطرح نفسها، وبشدة هنا، هي: هل لدى المتصوفة تصور أو مفهوم عن السلطة أم لا؟ وما حدود ما ينسب إليهم من سلطة، كانت السلطات الأخرى، على أساسها ووفق إملاءاتها، تعمل على استمالتهم أو اضطهادهم، فيما كانوا يخوضون غمار هذا الصراع استناداً إلى موقعهم من موازين القوى السياسية والاجتماعية والدينية في المجتمع؟

لا شك في أن المتصوفة قوة لا يستهان بهم في أي مجتمع، هذه حقيقة تاريخية يجب التسليم بها. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، تشتمل الولاية الصوفية على عناصر سياسية إيجابية وسلبية في الوقت نفسه، فقد يكون الزهد

انسحاباً من معمعة الحياة، وقد يكون ثورة وتمرداً ضدها. وقد تفضي اللغة الصوفية إلى خلق تماسك قوي بين أفراد المجتمع الصوفي، وقد تنتج قيم التسلط والاستبداد. وقد يكون الولي خاضعاً خانعاً متعاطياً والسلطة الجائرة، وقد تكون ولايته بمثابة عنصر إقلاق لكل سلطة كائنة.

وهكذا تفرز الولاية الصوفية قيماً لها أبعاد سياسية مثل: المشاركة ـ الانسحاب، الحرية ـ الإكراه، التسامح ـ التعصب، المساواة ـ التفاوت، الانتماء ـ الاغتراب. . .إلخ. ولعل العلاقة التي تجمع بين الشيخ والمريد هي التي تُظهر بصورة أدق من غيرها طبيعة تداول السلطة، إذا صح التعبير، داخل النسق الصوفي، وكيف تنتج عملية التقويم والتلقين التي يقوم بها الشيخ استعداداً نفسياً، يستند إليه المتلقي في صياغة أحكامه عن النظم السياسية والاجتماعية والدينية في المجتمع.

وإذا كان التصوف في جوهره عبارة عن «بذل الروح»، بحسب رويم البغدادي، فإن عملية البذل هذه لا تضيع سدى ولا تغدو هباء أو دون جدوى، فالمريد السالك سرعان ما يتحصل على ناتج بذله هذا بالترقي والوصول إلى مرتبة المشيخة، وهنالك ستبدو سلطة أي كائن آخر وكأنها هباء منثور بالنسبة إلى سلطته التي يمارسها، ليس فقط على أتباعه ومريديه، إنما على ممثلي السلطة السياسية على وجه الخصوص.

فقد كان الولي على الدوام «لسان [حال] المظلومين وناطقهم المفوض، ومنذر العلماء والمنبه لضمائر الملوك (. . .) يُفْهِمُ أرباب السلطان أنهم تعوزهم الفطنة البشرية، ويذكرهم بقلة جدوى أبهتهم الزائلة. وكان نفوذ أبطال الدين والعقيدة جسيماً (. . .) وكان الولي من حيث هو نائب منيب وواعظ جوال وبرنامج حي أكثر منه شخصية وكائناً موقراً مخوفاً، (. . .) يحظى بحصانة تختلف قدراً. فليس من حقه فقط ـ بل يتوقع منه أيضاً ـ أن ينتقد وأن يعنف وأن ينطق بالمثل العليا التي عليها يعيش، وأن يتهدد المعتدين الأقوياء بانتقام الله (. . .) وبذلك ينحاز الولي إلى المظلومين، وإلى المحرومين من ميراثهم [وفقاً للآية: ﴿**ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين**﴾!! (القصص: ٥)]، أولئك الذين أخطأتهم الفرصة في حياتهم[1]. وما أكثرهم!

(١) جوستاف فون جرونباوم، **حضارة الإسلام**، ترجمة عبد العزيز توفيق (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧)، ص ٣١٥ ـ ٣١٦.

إذاً، ما الذي يُكسب الولي صفة الحامي والمدافع والمغيث، وهذه السلطة كلها، عند العامة والخاصة على حد سواء؟ الأمر الذي يجعله يُلهِبُ بسوطه على الدوام مساوئ الحكام وشرورهم، فيما تقدسه العامة لدرجة التأليه، وتحتمي به من تعسف السلطة وظلمها.

قبل أن نجيب عن التساؤل السابق، نشير بداية إلى أن علاقة المتصوفة بالعامة توطدت إلى حد كبير، فاستطاع المتصوفة أن يكونوا بمثابة الوعاء الذي يضم أرواحاً غير نخبوية في جعبتهم، وأدى انفتاحهم وتفاعلهم وتسامحهم ونزعتهم الإنسانية التي يمتازون بها عن غيرهم، إلى تسرب التصوف وتغلغله في النفوس على نطاق واسع، حتى شمل هذا التسرب طوائف كانت مهمشة في المجتمع الإسلامي محتقرة على الأخص في الخطاب السياسي والثقافي، كالشطارين والعيارين والفتيان، ممن لا حظ لهم إلا في التوبيخ، ولا نصيب يخصهم إلا من التقريع! حيث كان فقهاء السلطة ومؤرخوها ينعتون هؤلاء بأشد الألفاظ تحقيراً، مثل: الرعاع ـ الغوغاء ـ حشو الرعية، وإلى الحد الذي ذهب فيه هؤلاء إلى القول إن «تثقيف الرعاع فساد للدنيا وتفقه السفلة إفساد للدين»[(٢)]!

وفيما كان الفقيه مبتعداً عن الناس وشواغلهم بتعاطيه والسلطة القائمة، كان الولي قريباً من الله قريباً من الناس، كما لم يكن الأولياء قوة مهمشة تافهة القدر في المجتمع، وقد بالغ ابن مسرة في تثقيف العوام حتى استهوى عقولهم وأفئدتهم «الأمر الذي أثار فقهاء المالكية بالأندلس ضده، إذ ذُعر أهل السنّة وتوقعوا منه البلية»[(٣)] وتآمروا عليه عند الخليفة الأندلسي، وزعموا أن له شبهاً بالمهدي وأنه يمثل خطراً على الدولة، فأرسل في طلبه، فمات في الطريق.

ولم يكن خوف هؤلاء، في الحقيقة، من أن ينال أولئك الرعاع، على حد تعبيرهم، حظًا من العلم، فقد كانوا يمثلون في كل الأحوال مرجعيتهم الدينية عندما يتعلق الأمر بفتوى سلطانية، إنما كان جل خوفهم من طبيعة العلم الذي

---

(٢) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، **كتاب الحوادث والبدع** (تونس: [د. ن.]، ١٩٥٩)، ص ٧٢.

(٣) أبو مروان بن حيان القرطبي، **المقتبس في أخبار بلد الأندلس** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٥)، ج ٥، ص ٢١.

يُلقيه الولي على مسامعهم، وما يفضي إليه من نتائج تهدد طبيعة موقعهم في بناء السلطة وهرميتها، وما يتعلق بإعادة ترتيب القوى العاملة في الإسلام وفق الإلهام الصوفي، فكيف يقبل الفقيه بمعطيات الولاية الصوفية، وهي تسحب ثالوث السلطة والرفعة والمكانة من تحت قدميه، وتقذف به تحت حذاء الولي؟ وكيف يقبل الفقيه أن يتوجه الولي إلى هؤلاء الرعاع قائلاً لكل منهم: لا تخف أحداً ما دمت مع الله، ولا تستهن بأمرك، فأنت رباني السلطة، «وفيك انطوى العالم الأكبر؟!». لقد وجد فقهاء السلطة في تعاظم تلك الظاهرة خطراً يهدد مكانتهم الاجتماعية، وقد أصبحوا على مشارف قمة هرم السلطة، يشاركون الخليفة أسماره وملاهيه، ويمرغون في بلاط الخلافة ونعيمها.

على أننا نعني بالأطر المرجعية لسلطة المتصوفة، تلكم الأبعاد النظرية التي استندوا إليها في سياق مذهبهم، والتي مكنت لهم في المجتمع، وجعلت منهم قوة لا يستهان بها وسلطة كاريزمية لا يقوى أحد في بعض الأحيان على مجابهتها أو النيل منها. وتستند سلطة الولي إلى الإيمان الراسخ لدى مريديه بقداسته، كما تستند إلى كاريزميته ووجاهته وحضوره الطاغي وهيبته، ويمكننا تحديد هذه الأطر في كل من: الولاية ـ العصمة ـ الكرامة ـ الشفاعة.

وتمثل الولاية قلب التصوف، وهي لفظة تدل على القرب، ثم على ما يتصل بها من معان مختلفة، كالنصرة والمحبة والمؤازرة والسلطان وتدبر الأمور ومتابعتها. . . إلخ. وقد اصطبغت بصبغة خاصة في الفكر الإسلامي، واتجهت اتجاهات تتناسب وما وردت من أجله، فنتج منها الولاية السياسية، والولاية بالمعنى الفقهي، والولاية الصوفية.

وقبل أن نتعرض لموقف السلطات الأخرى من المتصوفة، علينا أن نتحدث بداية عن سلطة المتصوفة، فنحدد أطرها النظرية والعملية. ويمكن القول إن سلطة المتصوفة تنبع في الأساس من «المكانة» التي يحتلونها بين الناس، سواء تجلت في قدرتهم على توجيه العامة والتأثير فيهم، أم من خلال حظوتهم لدى ممثلي السلطة السياسية على الأخص، فيشهد واقع الأمر أن «الأيوبيين والمماليك والمغول والعثمانيين كانوا ـ بانتظام ـ أنصار الأولياء وحماتهم، أحياء كانوا أم منتقلين إلى الدار الآخرة، ولو تجاوزنا هؤلاء الحكام، فسوف نجد من خلفهم جلساءهم ونصحاءهم، ونعني بهم: طبقة الصوفية الأرستقراطية (. . .)، إن دور «عمر السهروردي» مع الخليفة الناصر، أو دور الشيخ «المنبجي» مع بيبرس، أو «ابن عربي» مع الملك السلجوقي

«كيكاؤوس»، هذه الأدوار إن هي إلا دلائل تشهد على ما تفعله «الصفوة» من تأثيرات واعية ومقصودة في عمليات التغيير التي تحدث في المجتمعات»[٤].

توضح هذه المكانة حدود ما يُنسب للمتصوفة من سلطة وقوة في المجتمع وفقا للولاية وعناصرها المؤسِسة، كالكرامة، والعصمة، والشفاعة، كما تنبع سلطة المتصوفة من بنية الموقف المعرفي الذي تؤسس له التجربة الصوفية من بدايتها وحتى منتهاها، وهو ما يتبدى على الأخص في ثنائيات من مثل: الظاهر والباطن ـ الشريعة والحقيقة، إضافة إلى ثلاثية: **الباطن ـ الشطح ـ التأويل**.

كما تستند سلطة المتصوفة وتتأسس وفقاً لبنية (سلطة) الخطاب الصوفي وما يتضمنه من أبعاد ودلالات سياسية، كاشتغال الرمز داخل سياقه، وما يتضمنه أيضاً هذا الخطاب من قيم ذات معطيات سياسية، مثل: التسامح والانفتاح والعدالة والتوحيد، وتجليات هذه المعطيات على الصعيد العملي على نحو ما سنبين لاحقاً. وما دامت الولاية تعد بمثابة قلب النظرية الصوفية، فإننا سنعرض لها بداية، ثم نعرض ثانياً لعناصرها المؤسسة «الكرامة، العصمة، الشفاعة».

ثانياً: سلطة الولاية الصوفية وأهميتها

تعد الولاية بمثابة لب التصوف الإسلامي، والنقطة المركزية التي دارت حولها أبحاث المتصوفة، والمحور الذي استندت إليه نظرية القيادة في التصوف، حيث لم يقتصر جهد المتصوفة على الرؤى الفلسفية المجردة، وإنما جهدوا لبناء تصور أيديولوجي حول جملة الأفكار والمكاشفات، «فالتصوف والولاية أمران لا يفترقان، وبغير الولاية لا يوجد تصوف، إذ الولاية هي أصل التصوف ومنبعه وزاده الذي يحيا به ومنها يستمد دوره في بقاء الولاية واستمرارها»[٥].

كما إنها ليست أمراً منحصراً في معنى «البطولة» الناشئة عن الفضائل

---

(٤) ميشيل شودكيفيتش، **الولاية**، ترجمة أحمد الطيب، المشروع القومي للترجمة؛ ٢٣٦ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٢٠ ـ ٢١. وتجدر الإشارة إلى أن الترجمة الحرفية يفترض أن تكون على النحو التالي: **خاتم الأولياء: النبوة والولاية في مذهب ابن عربي الفكري**، وفقاً لعنوان الكتاب الأصلي، وهو على النحو التالي: Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints: Prophé'tie et saintete dans la doctrine d'Ibn Arabi* (Paris: Gallimard, 1986).

(٥) شودكيفيتش، المصدر نفسه، ص ١٨.

اللاهوتية والدينية، بل إنها لتثير العشرات من التساؤلات حول طبيعتها، وما إذا كانت مِنة إلهية أم محض اكتساب؟ وحول مهامها وهويتها، وحول طبيعة الأسئلة التي يطرحها وجود الولي في المجتمع، هذا الذي تبدلت أرضه غير الأرض، يعيش معنا حتى بعد الموت، ويبدو، من فرط حضوره فينا، وكأنه يساكننا ونعايشه، وبإمكانه أن يطوي الليل والنهار على حبة تمر واحدة! فما هو كُنه هذا الكائن الراحل فينا ليل نهار، وقد أصبحت كلماته بمثابة «كن» من الله؟ ما هي سلطته، وقد عدّ نفسه بمثابة النقطة التي تحت الباء في قولنا «بسم الله»؟ وكيف يمكنه استكناه الغيب واستبطان دواخل النفس الإنسانية بمجرد التفاتة أو طرفة عين؟ ما طبيعة هذا السر الذي تولاه الله بعنايته وحفظه حتى من الوساوس والخطرات؟

تبدو الأسئلة المتعلقة بالولاية وكأنها لا نهاية لها، فقد ساهم في تعقيدها منهج «الستر» الذي تبعه الأولياء في حياتهم. ومع ذلك، يمكن القول إن أعلى مرتبة من مراتب الكمال الروحي هي أن يصير العبد ولياً لله تعالى ليكون الحق تعالى ولياً له، وهو معنى تؤكده الآيات القرآنية التي تفيد كون الخالق ولياً للعبد، وكون الأخير ولياً لله كذلك. وقد كان الهجويري محقاً حين أكد أن أساس طريقة التصوف والمعرفة جملةً يقوم على الولاية وإثباتها[٦].

١ ـ المعنى اللغوي

تحيل مادة «ولي» إلى معنى القرب والدنو، وهو أول ما يتبادر إلى الذهن من معاني هذه المادة، ثم تتولد عنه دلالتان أخريان: دلالة على الصديق، ودلالة على الحاكم والمدبر القائم بالأمر، فالولي بالمعنى الدقيق للكلمة هو القريب، كما إنه كذلك المدبر والنصير[٧].

(٦) أبو الحسن الهجويري، **كشف المحجوب**، تحقيق إسعاد قنديل؛ مراجعة يحيى الخشاب (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٥)، ج ٢، ص ٤٢٢.

(٧) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م)، مج ١٥، ص ٤٠٧؛ مرتضى الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دراسة وتحقيق علي يسري (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ١٠، ص ٣٩٨، و**المعجم الوسيط** (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٦١)، ص ١٠٧٠. ويستخدم الهجويري الولاية، بالكسر، بحسب المعنى الموافق للدلالة اللغوية، من حيث دلالتها على القرب والدنو. انظر: الهجويري، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢٢.

وفيما يرى ابن تيمية أن الأولياء هم «المقربون»[٨] بالمعنى الدقيق والبسيط للكلمة، يستعمل ابن عجيبة معنى «الأنس بالله» مرادفاً للولاية[٩]. ويقابلها في اللغة الفرنسة كلمة (Saint)، لاشتراكهما في المعنى، حيث لا يوجد مقابل حقيقي لكلمة ولاية في اللغات الأخرى. وكلمة ولي على وزن «فعيل»، وقد ترد بمعنى «فاعل» أو «مفعول»، فتفيد بمعنى فاعل الدلالة على الناصر والوالي والحاكم، وبمعنى مفعول تعني المقرب والمحبوب والممد والمنصور.

وإذا ما تجاوزنا جذر المصطلح إلى لفظة «ولاية»، نجد اختلافاً بيّناً حول نطق الكلمة، يتأرجح ما بين فتح الواو وكسرها، وبحسب كوربان، فإن ثمة فرقاً حاسماً بين كل من وَلاية ووِلاية، وإن الاستعمال الجاري للكلمة في حقل التصوف، وما تتضمنه من معنى المرجعية أو السلطة الدينية، إن هو إلا فهم صوفي معكوس لإمامة شيعية غامضة تستحي أن تعلن عن نفسها[١٠]. وهو تأويل محكوم بنزعة كوربان في اختصار التصوف الإسلامي بوجه عام في نطاق التشيع المستتر.

تستخدم زنة «فعالة» التي تصاغ منها كلمة «ولاية»، على نحوين: **الأول**، دلالة على ممارسة الفعل أو الوظيفة، كخلافة التي تعني وظيفة الخليفة، وإمارة التي تعني وظيفة الأمير، وفلاحة التي تعني مهنة الفلاح... إلخ، والأمر ذاته بالنسبة إلى لفظة وِلاية التي تعني في الاصطلاح السياسي والإداري: وظيفة الولي، بمعنى الحاكم. **الثاني**، وزن فعالة الذي تصاغ منه كلمة وَلاية، ويستعمل للدلالة على «الحالة»، ومن ثم يرجح البعض أن تكون وَلاية أكثر ملاءمة لتطابقها مع المقصود من الولاية في المفهوم الصوفي، لكنه مجرد ترجيح واحتمال، وبخاصة أن نصوص المخطوطات الأصلية لكتب التصوف غير مضبوطة، حيث لا تُعرّف الكلمة إن بالكسر أو الفتح.

وبالرغم من صعوبة الحصول على مقابل حرفي لكلمة ولاية في اللغات الأجنبية، إلا أن مصطلح «أميسيتيا» (L'amicitia) الذي استعمله الرومان المتأخرون في تحديد وظيفة «القديس الشفيع»، يشترك في المعنى بصورة

---

(٨) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **جامع الرسائل**، تحقيق محمد رشاد سالم (القاهرة: مطبعة المدني، [د. ت.])، ج ١، ص ٤٠.

(٩) Jean-Louis Michon, *Le Soufi marocain Ahmad Ibn Ajiba et son Mi 'raj* (Paris: [s. n.], 1973), p. 204.

(١٠) Henry Corbin, *En Islam iranien* (Paris: Gallimard, 1971), vol. I, p. 48, et vol. III, pp. 9-10.

لافتة مع كلمة ولي، فيما يؤكد بيتر براون، حيث يدل في المقام الأول على مفهوم الصداقة التي تحيل إلى القرب، كما يدل في الوقت نفسه على معنى الحماية [النصرة] والسلطة، أي يدل على الولاية بكسر الواو وفتحها معاً(١١). وخلاصة القول: إن الولاية اسم مشترك بين مسميين: **الأول** من له حال الولاية، و**الثاني** من له وظيفة الولاية.

٢ ـ الولاية في القرآن

ويأتي الولي في القرآن الكريم اسماً مشتركاً بين الله والإنسان، ففيما يعد الولي أحد أسماء الله الحسنى، يطلق كذلك على من يتولاه الله بالعناية: ﴿**الله ولي الذين آمنوا**﴾(١٢) ﴿**ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾(١٣) وقد وردت مادة ولي وتحت اشتقاقات متنوعة، مئتين وسبعاً وعشرين مرة في القرآن، كما تحمل كلمة أولياء تارة معنى إيجابياً، حين تضاف إلى لفظ الجلالة كما في الآية الأخيرة، وتارة تأتي للدلالة على معنى سلبي، كما في قوله تعالى: ﴿**فقاتلوا أولياء الشيطان**﴾(١٤).

لقد دفع ذلك ابن تيمية إلى أن يستقي من هاتين الدلالتين تسمية رسالته المعنونة **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**، حيث استوحى منها، في شيء من الغموض «فكرة الولاية المعكوسة أو التي تتدرج وتتسلسل عكس اتجاه «أولياء الله»، بحيث ينتهي التدرج في أولياء الشيطان إلى «قطب» [الدجال] مثلما ينتهي التدرج في أولياء الرحمن إلى «قطب» أيضاً(١٥)وقد أحصى «مقاتل» عشرة معان للولاية في القرآن، وإن كانت تتأرجح هي الأخرى ما بين: الولاية بمعنى القرب، والولاية بمعنى النصرة والحكم(١٦).

٣ ـ الولاية في الحديث

وإذا تدبرنا الأحاديث النبوية التي تكرر فيها ورود مادة ولي ومشتقاتها

---

(١١) Peter Brown, *La Société et le sacré dans l'antiquité tardive* (Paris: Seuil, 1985), p. 23.

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٧.

(١٣) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٦٢.

(١٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٧٦.

(١٥) شودكيفيتش، **الولاية**، ص ٣٨.

(١٦) Paul Nywa, *Exegese coranique et langage mystique* (Beyrouth: Dar el-Machreq, 1970), pp. 114-115.

بصورة واضحة[١٧]، نجد أنها متعددة وتشتمل إلى جانب الأحاديث النبوية أحاديث قدسية كقوله تعالى: ﴿**ومن عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب**﴾[١٨] وقوله أيضاً: ﴿**إن أغبط أوليائي عندي لمؤمن خفيف الحال ذو حظ من الصلاة، أحسن عبادة ربه وأطاعه في السر، وكان غامضا في الناس لا يشار إليه**﴾[١٩].

ومن الأحاديث النبوية أيضاً قوله (ﷺ): «إن لله عباداً ليسوا بأنبياء ولا شهداء يغبطهم الأنبياء والشهداء على مجالسهم وقربهم من الله (. . .) يضع الله لهم يوم القيامة منابر من نور فيجلسهم عليها، فيجعل وجوههم نوراً (. . .) هم أولياء الله»[٢٠].

٤ ـ المعنى الاصطلاحي للولاية

يمضي الولي إذاً بين الناس مستتراً عنهم، لا يشار إليه بالبنان، متذرعاً بالصمت، كاتماً سر ولايته عن الخلق، مكتفيا بالحق، فالولاية ليست استعراضاً لقوى الولي وسلطته، حيث الولي بخلاف الساحر لا يقدم لمريديه فنون الكرامة على مسرح الأحداث إلا إذا لزم الأمر، وهو مشدود إلى قاعدة السر، يعاين الأسرار من دون أن يكشف عنها، مثلما لا يجوز له أن يتعامل معها وفق منطق البوح، وهو أمر أكدته كثيراً أدبيات التصوف الإسلامي، فمَثلُ الولي الذي يكابد أنوار الأسرار، كمَثل من يَصْدُق فيه قول الحلاج:

ألقاه في اليم مكتوفاً وقال له: إياك! إياك! أن تبتل بالماء![٢١]

أو كما عبر عن ذلك المقدسي، حين قال:

سقوْني وقالوا: لا تُغَنِّ! ولو سقوا جبال حُنَيْنٍ ما سقوني لغنّتِ[٢٢]

---

(١٧) انظر: أ. ي. فنسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، تحقيق فؤاد عبد الباقي، ج ٧، ص ٣٢٢ ـ ٣٣٦.

(١٨) رواه البخاري في: **الرقائق**، رقم ٣٨، وابن ماجه في: **الفتن**، رقم ١٦.

(١٩) رواه الترمذي في: **سننه**، «كتاب الزهد،» باب ٣٥، وابن حنبل في: **مسنده**، ج ٥، ص ٢٥٢.

(٢٠) رواه الترمذي في: المصدر نفسه، «كتاب الزهد،» باب ٥٣، وابن حنبل في: المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٩.

(٢١) أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، **ديوان الحلاج**، تحقيق ودراسة وتفسير كامل مصطفى الشيبي (باريس: منشورات أسمار، ٢٠٠٥)، ص ١٤٥.

(٢٢) عبد الرحمن بدوي، «أبو يزيد البسطامي،» في: عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، دراسات إسلامية؛ ٩ (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩)، ص ١٦.

وتقوم قاعدة الولاية، في أساسها، على الكتمان، وإلا:

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تباح![23]

وقد نتج من سكوت الولي وامتناعه عن تأكيد ولايته، أن امتنعت معرفة الولاية من الداخل، ومن ثم، تكاثرت الأسئلة المتعلقة بها: عن الولاية ومعناها، عن الولي وهويته، أي إن مفهوم الولاية تعرض للبس نفسه الذي تعرض له مفهوم التصوف. وما دامت لفظة ولاية التي تأتي على زنة «فَعالة» تستخدم للدلالة على «الحالة»، فإن كل ولي عرفها بحسب «الحالة» التي هو فيها، مثلما عرف كل متصوف التصوف بحسب الحال التي يمر بها والمقام الذي هو فيه. لذا يبدو أن الولاية قد تداخلت وتوزعت بين عوالم **ثلاثة**: (١) **عالم أهل الله**، أي عالم الأولياء الغامض. (٢) **عالم الباحثين**، الذين يتبعون مظاهرها وآثارها في النصوص والأشخاص، ليرسموا منها نظرية، يتوافق فيها كل من التصوف والفقه والعقل الإنساني. (٣) **عالم العامة**، من الأتباع والأشياع والمريدين الذين تعلقوا بأستار الولاية، يلوذون بها من قهر الواقع وآلامه، وهؤلاء لا يستطيعون تقبل الأولياء كما هم، وإنما ينظرون إليهم باعتبارهم الولاة الحقيقيين في هذا العالم.

وبين هذه العوالم الثلاثة، برازخ لا تُقطع ومسافات لا تُطوى وأسرار لا تُدرك، وسنعرض في الفقرات التالية لبعض تعريفات الولي والولاية، كما وردت في معاجم المتصوفة، ثم نبحث تاريخيتها وتطورها في حقل التصوف، وعلاقتها بالنبوة، وأنواعها، ومنازل الأولياء وهرمية الولاية في النسق الصوفي، مع التركيز على إبراز مظاهر السلطة المتعلقة بها.

أ ـ الولاية: «هي قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وذلك بتولي الحق إياه حتى يبلغه غاية مقام القرب والتمكين»[24] ويتسق هذا التعريف مع المعنى اللغوي للولاية كما سبق.

---

(٢٣) أبو حفص عمر بن محمد السهروردي، **عوارف المعارف**، نشر على هامش إحياء علوم الدين للغزالي، ٤ ج (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ج ٤، ص ١١٢.

(٢٤) جمال الدين عبد الرزاق بن أحمد الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، حققه وقدم له وعلق عليه عبد الخالق محمود ([د. م.]: دار المعارف، ١٩٨٤)، مادة «ولاية»، ص ٧٦، وأحمد ابن مصطفى الكمشخانوي، **جامع الأصول في الأولياء**، تحقيق أديب نصر الدين (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧)، ج ٣: **معجم الكلمات الصوفية**، ص ٩٦.

ب ـ الولاية: هي «قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه، وقيل تولي الحق سبحانه وتعالى عبده بظهور أسمائه وصفاته عليه، علماً وعيناً وحالاً وأثر لذة وتصرفاً. ونبوة الولاية هي إرجاع الحق العبد إلى الخلق ليقوم بأمورهم المصلِحة لشؤونهم في ذلك الزمان على شرط الحال، فمن دعا الخلق منهم إلى الله قبل محمد (ﷺ) كان رسولاً، ومن دعا بعده كان خليفة (. . .) ومن لم يدع إلى الله تعالى، بل وقف مع تدبير أمور الخلق على حسب ما ينبئه الله تعالى عن أحوالهم فهو نبي نبوة ولاية»[٢٥].

وفي هذا التعريف الجامع، تأتي الولاية بمعنى القرب، وبمعنى الحكم، كما تتداخل فيها كل من الرسالة والنبوة والولاية، فالولي، سواء أكان رسولاً أم نبياً، صاحب رسالة، منوط به إصلاح الخلق وإرجاعهم إلى الحق، وتدبير أمورهم وتولي شؤونهم، وهو بهذا المعنى منصور من الله وناصر للخلق وخليفة في الحكم باسمه ووفق شريعته التي يمليها عليه.

ج ـ الولاية: «نصر الولي»، وإذا أخذت بمعنى الفاعل، دلت على إعطاء النصر، أما إذا كانت بمعنى القابل، فإنها تعني قبول النصر من الله، والمعنى الأول هو المقصود، فالولاية مأخوذة بما هي صفة من صفات الله تعالى، كما في قوله: ﴿**الله ولي الذين آمنوا**﴾[٢٦].

أما لفظة «ولي»، فقد اختلف المتصوفة وغيرهم في تحديدها. وتبعاً للاشتقاق اللغوي، فولي الله هو من كان قريباً منه بالصفة التي وصفه الله بها، أي بالإيمان والتقوى، ثم تطور المصطلح بصورة موازية لتطور مصطلح التصوف نفسه، «فأصبح الولي عند المتكلمين هو من يكون آتياً بالاعتقاد الصحيح المبني على الدليل، ويكون آتياً بالأعمال الصالحة على وفق ما أتت به الشريعة (. . .) أما الصوفية فيقولون: إن الولي له معنيان:

أحدهما: أن يكون فعيلاً بمعنى مفعول (. . .) وهو الذي يتولى الحق سبحانه حفظه وحراسته، فلا يكله إلى نفسه. . .

ثانيهما: أن يكون فعيلاً مبالغة من الفاعل فيكون معناه من يتولى

---

(٢٥) الكاشاني، المصدر نفسه، مادة «ولاية»، ص ٢٦٨.

(٢٦) شودكيفيتش، **الولاية**، ص ٩١. انظر أيضاً: **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٧.

عبادة الله وطاعته، فتجري على التوالي من غير أن يتخللها معصية»[٢٧].

والولي «هو من تولى الله بالطاعة فتولاه الله بالكرامة»[٢٨]. وقد عرّف ذو النون المصري الولي بقوله: «الولي من توالت ولايته وتولى الله عليه حركاته وأنفاسه، وقطعه عن الخلائق أجمع، وزهدهم فيه، وأظهر عليه بركات نظره وسعته»[٢٩].

والأولياء، وفقاً للحديث النبوي، هم «الذين إذا رؤوا ذُكر الله عز وجل»[٣٠]. وبحسب البسطامي، فالولي ليس له اسم أو صفة، «ولي الله لا يَسم نفسه بسيماء، ولا يكون له اسم يتسمى به»[٣١]ووفقاً لهذا أجاب سائله الذي قال له: كيف أصبحت؟ قائلاً: «لا صباح ولا مساء، إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة، وأنا لا صفة لي»[٣٢].

ومع ذلك، فالولي إنسان لا يعيش على هامش الكون، بل هو قريب من الله قريب من الناس، ومن ثم كان تأكيد المتصوفة الدائم أن خدمة الخلق جزء لا يتجزأ من عبادة الحق، فقرب الولي من الناس، كما شأن موضوعات كراماته، في جوهرها امتداد لقرب الأنبياء من الخلق على علو مكانتهم وسمو منزلتهم، وعليه سيبحث العنصر القادم تاريخية الولاية، لأن الأولياء ينتمون إلى التاريخ، والولاية تلقي بظلالها على التاريخ أيضاً، تؤثر فيه وتتأثر به، وليس غريباً أن يبكي العارف شفقة على الخلق، وأن ينفطر قلبه ويتقطع كبده على طفل يبكي من الجوع أو على حيوان هائم أضناه العطش.

---

(٢٧) مصطفى عبد الرازق ولويس ماسينيون، **الإسلام والتصوف**، إعداد لجنة ترجمة دائرة المعارف: إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس وحسن عثمان (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٩)، ص ٥٠.

(٢٨) يحيى بن معاذ الرازي، **جواهر التصوف**، جمع وتبويب وشرح وتعْليق سعيد هارون عاشور (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٢)، ص ٥٢.

(٢٩) أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، «درجات المعاملات،» في: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، **تسعة كتب في أصول التصوف والزهد**، حققها وعلق عليها سليمان إبراهيم آتش (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، ص ٢٧٤.

(٣٠) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير**، ٣ ج (القاهرة: [دار الكتب العربية]، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م)، ج ١، ص ٢١٤.

(٣١) أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين شريبة، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٩)، ص ١٠٣.

(٣٢) بدوي، **شطحات الصوفية**، ص ٧٠.

ثالثاً: تاريخية الولاية

إن القيام بمحاولة التوثيق الفكري لتاريخ الولاية الصوفية في الإسلام، إنما يعني استحضار كل ما هو عقائدي وتاريخي وسياسي متعلق بمحاكمة الولاية الصوفية، أو مقاضاة المتصوفة سياسياً ودينياً.

ومن ثم، فإن صور الاضطهاد التي سنعرض لها في ما بعد، سواء تمت على يد ممثلي السلطة السياسية أم الدينية أم الثقافية، إنما تندرج ضمن محاكمة الولاية في الإسلام ومساءلتها، بعد أن ربطت بين الحرية، وفق منظورها الخاص، والتمرد على القوى السياسية والتاريخية. وقد بدا واضحاً أن المتصوفة «قد دفعوا ثمن تمردهم باهظاً، فهم مضطهدون على الدوام، وأصغر عقوبة يتعرضون لها هي الشتم والاستهزاء، مع أنهم يمثلون جزءاً من شرف الإنسان في يقظته على وجوده الذي تحاصره القوانين والشروط الشاكمة لكل حرية أصلية»[٣٣].

وقد ساهمت هذه الاضطهادات في خنق أي محاولة جادة لصياغة نظرية متكاملة عن الولاية في الإسلام، ومن تجرأ من المتصوفة في محاولة صياغتها، كالترمذي، كان نصيبه التكفير والنفي والطرد خارج حظيرة الإسلام، كما ألقى استشهاد الحلاج بظلاله المأسوية على تاريخ الولاية والتصوف بوجه عام. وسنعمل في الفقرات القادمة على تتبع تاريخ الولاية الصوفية، كما هي مُدونة في مصنفات المتصوفة، إلى ما قبل ابن عربي[٣٤].

١ ـ الولاية عند الحكيم الترمذي

ظل مصطلح الولاية مجهولاً عند المتصوفة، على الرغم من تداول

---

(٣٣) يوسف سامي اليوسف، **مقدمة للنفري**، سلسلة التصوف الإسلامي؛ ١ (دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧)، ص ١٠ ـ ١١.

(٣٤) يعزى إلى ابن عربي صياغة أول نظرية متكاملة عن الولاية الصوفية، وسيبدو واضحاً في هذا السياق التاريخي، أن ثمة قطيعة معرفية وهوة سحيقة تفصل بين أول محاولة جادة عن نظرية الولاية، قام بها الحكيم الترمذي، وبين ما كتبه ابن عربي في هذا الإطار، حيث تم تجاهل شبه كامل لأفكار الترمذي عن الولاية وختم الأولياء، طوال قرون عدة لم تستحضر فيها بصورة لافتة للنظر، اللهم إلا عند أبي سعيد بن أبي الخير (ت٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م) ونجم الدين كبرى (ت٦١٧هـ/ ١٢٢٠م)، اللذين كانا يميلان إلى اقتفاء أثر الترمذي في الولاية، وقد طرح الأخير مئة وسبعة وخمسين تساؤلاً، تُعد بمثابة تحدٍ لمن يحسب نفسه من الأولياء، فيما هو بعيد عنها. ثم تبلورت بشكل أساسي في كتابات ابن عربي.

عناصره، إلى أن جاء الحكيم الترمذي في القرن الثالث الهجري، فكان أول من أدخله ضمن اصطلاحات التصوف، في ما يشير إلى ذلك الهجويري[٣٥]. وكان مصطلح الولاية متداولاً ومستخدماً طوال القرنين الأول والثاني الهجريين، فألفاظ الولاية مذكورة في القرآن والسنّة.

والواقع، أن الأهمية الحقيقية للترمذي أكبر بكثير من كونه أول من استعمل مصطلح الولاية في كتابات المتصوفة، لأنه بحق، أول من ندين له بصياغة نظرية شبه متكاملة عنها، وأول من اختط لها أبعاداً مذهبية وتصوراً نظرياً في تاريخها، وكان كتابه **ختم الأولياء**، بمثابة ثورة وطفرة في تاريخ التصوف، تتميز بالطموح وتطال مفاعيلها الجوانب الفكرية والسياسية كافة، لو قدر لها أن تبلغ نهايتها المأمولة.

ومع أنه ليس كتاباً منهجياً في عرض موضوع الولاية وما يتعلق بها، ومع أنه لم يعرض لقضيته الرئيسة «ختم الأولياء» إلا في فصوله الثامن والثالث عشر والخامس والعشرين، إلا أن الكتاب يزاوج بين النظر والممارسة، وتتلاقح فيه الأفكار المجردة مع التجربة الذاتية لمؤلفه، كما إنه يتعرض لمواضيع جد جديدة في حقل التصوف.

ويحمل الترمذي فيه على منكري الولاية من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، «وذكرت أناساً يقولون: إن الولاية مجهولة عند أهلها، ومن حسب نفسه ولياً وهو بعيد عنها (...) فاعلم أن هؤلاء الذين يخوضون في هذا الأمر ليسوا من هذا الأمر في شيء، إنما هم قوم يعتبرون شأن الولاية من طريق العلم، ويتكلمون بالمقاييس وبالتوهم من تلقاء أنفسهم، وليسوا بأهل خصوص من ربهم، ولم يبلغوا منازل الولاية، ولا عرفوا صنع الله»[٣٦].

وإذا علمنا أن الترمذي ألف كتابه هذا حوالى العام ٢٦٠هـ، أدركنا بواعث حملته على المتكلمين بصفة خاصة، فقد كان علم الكلام في هذا الوقت يكاد «يستوفي أصوله وفروعه (...) ولم يكن هذا العلم والحديث فيه

---

(٣٥) الهجويري، **كشف المحجوب**، ج ٢، ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

(٣٦) الحكيم الترمذي، **ختم الأولياء**، تحقيق عثمان يحيى (بيروت: [د. ن.]. ١٩٦٥)، ص ١١٤ ـ ١١٦.

قاصراً على بساط الخاصة من العلماء وأهل الكلام، بل نقلته المعتزلة وغيرهم إلى بلاط الخلفاء والحكام»[٣٧].

ومن ثم، يتضمن رمي هؤلاء بالجهالة، واعتبارهم ليسوا من خاصة أهل الله، ولا يعرفون صنع الله بأوليائه، اتهام الحكام والخلفاء كذلك بأنهم ليسوا من ولاية الله في شيء، أي ليسوا أهلاً للولاية لا بالمعنى الصوفي، ولا بالمعنى السياسي، لأنهم لا يعرفون صنع الله، لا في أوليائه المقربين، ولا في الولاة الظالمين، وبخاصة أن التنظير السياسي للخلافة آنذاك، كان لا ينفك يردد في غير ما ملل أو كلل نظرية الحق الإلهي في الخلافة، وأن الخليفة ظل الله في أرضه، يحكم باسمه ويطبق مشيئته.

ولو استطردنا في هذا الجانب، أي البعد السياسي المتاخم لنظرية الولاية الصوفية، وهو أمر جدير بالاعتبار، لوجدنا الترمذي يعمد إلى وجوب التفرقة بين: «ولي حق الله» و«ولي الله حقاً»، فحق الله مفهوم ينشأ نتيجة سلطان الله المطلق على جميع الكائنات، وهو السلطان الوحيد الذي يخضع له المتصوف، ومن ثم، حق الله في مساءلة الحكام، وليس كما أفتى فقهاء السلطة ليزيد بن عبد الملك أنه ما على الخليفة من حساب! وتتجلى الحياة الروحية، على الجانب الصوفي، في مستويين:

يتأسس الأمر **الأول** وفق قاعدة «التزام الصدق»، أي أداء التكاليف الشرعية على الوجه الأتم، باطنة كانت أم ظاهرة، بمقتضى العلاقة الكائنة بين العبد وسيده.

ويتأتي **الثاني** ثمرة لعامل «المنة»، أي الهبة الإلهية. ويطلق على المستوى الأول «العبادة»، فيما يناسب المستوى الثاني وصف «العبودية»، أي الشعور بافتقار جميع الكائنات إلى الله تعالى افتقاراً مطلقاً، وهي بعكس العبادة، ليست أمراً إرادياً، إنما هي محض اصطفاء إلهي.

ومن الممكن التفرقة، على صعيد السلطة، بين الوالي الذي له حق الولاية لقيامه بتكاليفها واستحقاقه لها واكتسابه إياها عبر الجهد والإرادة والعمل، والوالي الذي هو بمثابة ولي، تتأتى سلطته على الخلق وفق

---

(٣٧) عبد الفتاح بركة، **الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية** (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧١)، ج ١، ص ٧٢.

مقتضيات المنة والمنح الإلهي، ذلك أن المتصوفة «قد اعتبروا الولاية نوعاً من الإمامة (. . .) وهذا التستري يخبرنا أن الله ما استولى ولياً من أمة محمد (ﷺ)، إلا علمه القرآن إما ظاهراً وإما باطناً، فقيل له: إن الظاهر نعرفه، فالباطن ما هو؟ قال: فهمه، وإن فهمه هو المراد»[٣٨].

فالإمام الحق، هو الذي يعمل بمقتضى الإمامة والعبادة في السياسة، فيلتزم الصدق، ويقوم بأداء التكاليف المنوطة به ورعاية حق العباد بالسهر على مصالحهم وتدبير شؤونهم على الوجه الأكمل، وهو الذي يتوافق ظاهره وباطنه، فحق الله على العباد يقابله حق الخليفة على الرعية. وفيما يستلزم حق الله على العباد بطريق ضمني حق العباد على الله في المنظومة الصوفية، يستلزم حق الوالي على الرعية حق الأخيرة عليه، ويجب أن يكون ذلك بصورة مباشرة وليست ضمنية.

وفيما تدور ولاية الولي «حق الله» على رعاية التكاليف الشرعية نظير مقابل أخروي يأمل في الحصول عليه، تدور ولاية «ولي الله حقاً»، خلافاً لما سبق، حول مراعاة الله ليس إلا، إذ لا يتعلق الأمر هنا إلا به، وعليه يؤهل تحقق «ولي الله» بالعبودية قلبهُ لتجليات الكمال المطلق، بحصول السكينة التي ينزلها الله على قلوب أوليائه.

وتعني السكينة السلام، أحد أسماء الله الحسنى، كما الولي، وحصول السلام مطلب إنساني في الأساس، وهو أمر يفتقده السلطان، لأن الملك لديه غاية الغايات مقصوده التلذذ، وهو أمر ينتج منه تضارب في المصالح، فتؤدي الصراعات السلطوية حتماً إلى انتفاء السكينة بين ملوك الأرض، لأنهم «لم يبلغوا [بعد] منازل الولاية، ولا عرفوا صنع الله [في الطواغيت من عباده]».

تثير مسألة «ولي الله حقاً» العديد من التساؤلات، وإذا كانت هذه الدرجة استحقاقاً لعامل المنة الإلهية، فإنها تتشابه مع النبوة من حيث المصدر والاصطفاء، فأنبياء الله هم صفوة خلقه الذين أوكل إليهم، دون غيرهم، مهمة تبليغ الرسالة السماوية، ويفضي هذا التشابه في مصدر النبوة والولاية إلى تساؤل متعلق بالكمال الروحاني بغض النظر عن الألفاظ المستخدمة للدلالة على هذا الكمال: فما العلاقة التي تجمع بين كل من الولي والنبي؟

---

(٣٨) كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٣٨٠.

يمكن القول إن إجابة الترمذي عن هذا التساؤل كانت وراء اتهامه بادعاء النبوة، ومن ثم الوشاية به لدى والي بلخ، كما كانت سبباً في ابتلائه بالمحن والمصائب، وسبباً في عدم تعرض لاحقيه لهذا الموضوع، ويمكننا من خلال رسالته «بدء الشأن»، أن نلخص إجابته حول هذا الموضوع في النقاط التالية:

أ ـ النبوة محدودة والولاية غير محدودة، لأن لكل من النبوة والرسالة نهاية تتزامن مع نهاية العالم، أي بانتهاء الحياة الدنيا، حيث يبطل معنى الإنذار بالآخرة الذي هو مدار النبوة، وكذلك المطالبة بالتكاليف الشرعية، ويصبح كلاهما أمراً بلا معنى، ومن ثم يتوقف زمان كل من الإيمان والعمل بتوقف دوران الأفلاك، بخلاف الولاية التي تستمر إلى ما لا نهاية، وعليه سَمى الله نفسه بالولي ولم يسم نفسه بالرسول أو النبي.

وليس مستغرباً أن يثير كلام الترمذي هذا سخط الفقهاء وأهل الظاهر، إذ فهموه على نحوه الظاهر الذي يفيد أن الولاية أعلى درجة من النبوة والرسالة، وهو ما نفاه الترمذي نفياً قاطعاً، لأن كل نبي ورسول هو في الأساس ولي، كأكمل وأتم ما يكون الولي، بيد أنه في أشخاصهم وذواتهم تكون الولاية أشمل وأعم من النبوة والرسالة، بينما لا تمثل مهمة التبليغ التي ينهضون بها إلا الوجه الظاهري الموقت من وجودهم، فظاهر النبي النبوة وباطنه الولاية[٣٩].

ب ـ يتداخل موضوع الولاية مع موضوع النبوة، ولا يمكن معالجته بمعزل عن خصائص الولاية الذاتية، وبخاصة في ما يتعلق بمسألة ختم الأولياء، وهو لفظ تفرد به الترمذي ولم يسبقه إليه أحد، ففي مقابل ختم النبوة، ثمة ختم للأولياء هو «حجة الله على الأولياء»، وله وظيفتان: فمن ناحية يكون بمثابة أمان أهل الأرض، ومن ناحية أخرى، فهو شفيع الأولياء الذين يخاطبهم المولى عز وجل قائلاً: «**معاشر الأولياء أعطيتكم ولايتي فلم تصونوها من مشاركة النفس، وهذا أضعفكم وأقلكم عمرا قد أتى بجميع الولاية صدقا، فلم يجعل للنفس فيها نصيبا ولا تلبيسا**»[٤٠].

وإن من شأن النظر إلى جملة الأوصاف التي تغنى بها الترمذي في وصف

(٣٩) انظر: «بدء الشأن،» في: الترمذي، **ختم الأولياء**، ص ١٤ وما بعدها.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٢٢.

ختم الأولياء، أن تقف بنا على التشابهات التي تقع بينه وبين الرسل والأنبياء، فهو «ولي الله وقبضته: به ينطق، وبه يسمع، وبه يبطش [كما إنه] إمام خلقه.. أمان أهل الأرض، ومنظر أهل السماء.. خاصة الله، وموضع نظره.. وسوطه في أرضه، يؤدب به خلقه.. سراج الأرض.. قائدهم.. سيد النجباء وصالح الحكماء»[٤١].

كما تكشف عن مدى سلطته الأرضية والسماوية، فما الوالي أمام الولي، وما الخليفة أمام ختم الولاية، وقد فوض الله إليه أن يكون إمام الخليقة ومؤدبهم، وسوطه في أرضه وقائد الناس وسيدهم!

لقد أضاء الترمذي جوانب متعددة من الولاية، كانت مظلمة من قبل، ويبدو أن بعضاً من تلامذته قد حاولوا مواصلة السير على دربه من بعده غير عابئين بضروب الاضطهاد التي لحقت بهم، وهو أمر نتفهمه من قول الهجويري: «وقد ألف المشايخ، رحمهم الله، كتباً في هذا وقد نفدت سريعاً لنفاستها»[٤٢].

وربما يكشف هذا القول أيضاً عن وقوع مصادرة لهذه المؤلفات بالحرق والإتلاف على يد ممثلي السلطتين السياسية والدينية، الأمر الذي دفع الهجويري نفسه إلى تجاهل قضية ختم الأولياء في كتابه، بالرغم من كونه أتى على ذكر كتاب الترمذي المعنون بالموضوع المتجاهَل نفسه والمُسقط عمداً من الاعتبار، حيث يقول عن الترمذي: «وله تصانيف كثيرة طيبة، وكرامات مشهورة مثل كتاب **ختم الأولياء**...»[٤٣]. وسنتابع في الفقرات التالية منحنيات نظرية الولاية كما هي في المؤلفات الصوفية.

٢ ـ الولاية عند الطوسي

عقد الطوسي في كتابه **اللُمع** باباً صغيراً «في ذكر من غلط في النبوة والولاية»[٤٤] انتقد فيه أولئك الذين يضعون مرتبة الولاية فوق مرتبة النبوة،

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

(٤٢) الهجويري، **كشف المحجوب**، ج ٢، ص ٤٤٥.

(٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٣.

(٤٤) أبو النصر عبد الله بن علي السراج، **اللمع**، حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (القاهرة: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٠)، ص ٥٣٥ ـ ٥٣٧.

كما عقد كتاباً آخر في «إثبات الآيات والكرامات»[٤٥] ردّ فيه على المعتزلة المنكرين لها، وفي ما عدا هذين الموضعين، لا نكاد نلتمس في الكتاب طرحاً مُعمقاً لموضوع الولاية.

وإن كان ثمة إفادة هنا، فإنها تكمن في الإقرار بوجود فئة من المتصوفة، كانت تؤمن بالفعل بأن الولاية أعلى مرتبة من النبوة، وإلا لما تصدى الطوسي للرد عليها، الأمر الذي جعل البعض يتساءل: «هل يعتبر نقد الطوسي هنا نقداً غير مباشر للحكيم الترمذي الذي لم يذكر اسمه؟ أو لبعض تلاميذه من «الحكيمية» ممن انحرفوا عن نهج الترمذي؟ أو هو، على أقل تقدير، نقد موجه ضد أولئك الذين ساهموا بتأويلاتهم الفاسدة في تشويه مذهب الترمذي في الولاية؟»[٤٦].

لم يقدم الطوسي إجابة شافية عن هذه التساؤلات، الأمر الذي يدفعنا إلى الرجوع مرة أخرى إلى الهجويري الذي أفاض في ذكر أوصاف الحكيمية، لنتعرف ما إذا كان هؤلاء قد شوهوا آراء أستاذهم أم لا؟ بيد أننا نجد الهجويري لا يزيد عند التعرض لهم، عما ذكره، وعما هو موجود عند الترمذي، مع ذكر بعض النوادر والروايات، مؤكداً قولهم: إن كل الأنبياء أولياء، فيما ليس كل الأولياء أنبياء. ولا يبيّن الطوسي، كعادته، شيئاً هو الآخر، إذ يقول: «ثم ضلت فرقة أخرى في تفضيل الولاية على النبوة»[٤٧]، فهل يتحدث هنا عن تصور مشوه، ذاع في أوساط العامة أو أذاعه المناوئون للترمذي في وسط الفقهاء والمتكلمين؟ لا أحد يستطيع أن يجزم بهذا أو ذاك.

٣ ـ الولاية عند الكلاباذي

وإذا نظرنا إلى كتاب **التعرف لمذهب أهل التصوف**، وجدنا الكلاباذي يسير على النهج نفسه الذي سار عليه الطوسي من قبل في إثبات الكرامات للأولياء، حيث عقد باباً في كرامات الأولياء[٤٨]، مؤكداً فيه أن ظهور الكرامة للولي هو أمر في حقيقته بمثابة تأييد للنبي (ﷺ) وليس قدحاً في نبوته، طارحاً

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٩٠ ـ ٤٠٨.

(٤٦) شودكيفيتش، **الولاية**، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٤٧) السراج، المصدر نفسه، ص ٥٣٥.

(٤٨) أبو بكر محمد بن إسحق الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ([د. م.]: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤)، ص ٧١ ـ ٧٩.

من جديد تساؤلات الترمذي حول ما إذا كان الولي على معرفة بولايته أم لا، مجيباً على ذلك بالإيجاب.

ويتحدث أخيراً عن نوعين من الولاية مميزاً بينهما، حيث يقول: «الولاية ولايتان: ولاية تخرج من العداوة وهي لعامة المؤمنين (...)، وولاية اختصاص واصطفاء واصطناع وهذه توجب معرفتها والتحقق بها، ويكون صاحبها محفوظاً من النظر إلى [حظوظ] نفسه (...)، ويكون مسلوباً من الخلق، بمعنى النظر إليهم بحظ، فلا يفتنونه، ويكون محفوظاً عن آفات البشرية، وإن كان طبع البشرية قائماً معه باقياً فيه»[٤٩]. والجملة الأخيرة تؤكد إنسانية الولي وبشريته، على الرغم من وقوع الحفظ بحقه من الله.

٤ ـ الولاية عند المكي

أما أبو طالب المكي، فقد عقد فصلاً في كتابه **قوت القلوب** عن أهل المقامات من المقربين[٥٠]، ميّزَ فيه بين طوائف ثلاث من الأولياء، يترتبون فيه ترتيباً تنازلياً، وهم: أهل العلم بالله، وأهل الحب، وأهل الخوف. ثم يذكر مأثورات عن المسيح (عليه السلام)، يعدد فيها فضائل الأولياء، وليس ثمة المزيد!

٥ ـ الولاية عند السلمي

وفي مفتتح كتابه **طبقات الصوفية**، يذكر السُلمي أن الله تعالى قد أتبعَ الأنبياء (عليهم السلام) بالأولياء[٥١]، غير أن الكتاب على أهميته، وعلى الرغم من كونه يترجم للأولياء، ولا يشتمل على أي عرض مذهبي للولاية، إلا أن حديثه عن الترمذي لا يتضمن أدنى إشارة إلى علاقته بموضوع الولاية، بل نراه يردد الحكم القاسي نفسه الذي ينسب إلى جعفر الخلدي (ت ٣٤٨هـ/ ٩٥٩م)، حين سُئل: هل عندك من كتب الترمذي شيء؟ فقال: لا، ما عددته من الصوفية[٥٢]، أي إنه كان يعده من الفلاسفة. وقد أثار كتاب السُلمي

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.

(٥٠) أبو طالب محمد بن علي بن عطية المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، حققه وقدم له وعلق حواشيه محمود إبراهيم محمد الرضواني (القاهرة: مكتبة دار التراث، ٢٠٠١)، ج ١، الفصل ٢٩، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٥١) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ١.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٣٤.

عدداً من المسائل التقليدية حول الكرامة وإمكانية وقوعها، ومعرفة الولي بولايته، وسمات الأولياء وأوضاعهم في الدنيا.

٦ ـ الولاية عند الأصفهاني

ويمضي أبو نعيم في تصنيفه **حلية الأولياء** على الدرب ذاته، فعلى الرغم من دلالة عنوانه على الولاية وأبحاثها، وعلى الرغم من اشتماله على ما لا يقل عن ستمئة وتسع وثمانين ترجمة، إلا أنه أهمل فيها الترمذي، فلم يشر إليه غير إشارة خاطفة[٥٣].

وهو إهمال لا يمكن صرفه إلا على وجه العمد، حيث لا يشير لا من قريب أو بعيد إلى أي من تعاليمه أو أقواله المتعلقة بالولاية، موضوع كتابه الضخم الذي يقع في عشرة مجلدات، ويبقى مفهوم الولاية فيه عارياً عن أي تعريف، وإن كان يتضمن بعضاً من الإشارات اللافتة حول صورة الأولياء وصفاتهم، تؤكد حفظ الله لهم من الوقوع في الفتن، مدللاً على ذلك بجملة من الأحاديث النبوية وبعض أخبار الأوائل، مع تأكيده وجوب استتار الولي عن الخلق.

٧ ـ الولاية عند القشيري

شغلت الولاية في **الرسالة القشيرية** باباً مستقلاً[٥٤]مصدراً إياه بالآية الكريمة: ﴿**ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾[٥٥] وحديث «من آذى لي ولياً. . .». ثم يعرج على المعنى اللغوي لكلمة ولي، ويتحدث عن حفظ الله لأوليائه في مقابل عصمة الأنبياء، ويناقش الخلاف الدائر حول معرفة الولي بولايته من عدمها.

ثم تتوالى موضوعات الولاية عنده عبر نقول تشير إلى بعض المسائل التقليدية، كاستتار الولاية وعلاقتها بالنبوة، خاتماً بابه الصغير بشرح الآية السابقة وتأكيده أن الولي ابن وقته، أي ليس له ماض يحزن عليه، ولا مستقبل

---

(٥٣) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، مج ١٠، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٥.

(٥٤) أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف (طهران: انتشارات بيدار؛ القاهرة: طبعة مصورة عن طبعة دار الشعب، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م)، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٨.

(٥٥) **القرآن الكريم**، «سورة يونس،» الآية ٦٢.

يخاف من أجله، وهو معنى قوله تعالى: ﴿**لا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾.

كما عقد القشيري باباً آخر عن كرامات الأولياء[٥٦]، ناقش فيه بعضاً من المسائل التقليدية المتعلقة بها، مكرراً المعنى اللغوي للفظة ولي، وتحدث عن عصمة الولي وسقوط الخوف عنه وتغير حاله من الولاية إلى غيرها، مكثراً من ذكر الروايات التي تفيد وقوع الكرامات، ومن ثم فليس بالإمكان العثور على ما هو جديد في هذا الباب.

والأمر ذاته في ما يخص تفسيره المعنون بـ «**لطائف الإشارات**» على الرغم من ضخامته، ففي تفسيره للآية الكريمة ﴿**فقاتلوا أولياء الشيطان**﴾[٥٧] على سبيل المثال، لا يذكر أي إشارة إلى معنى ولاية الشيطان في مقابل ولاية الله، والأمر ذاته بصدد تفسيره آية ﴿**ألا إن أولياء الله...**﴾[٥٨]، باستثناء تفريقه بين المعصوم والمحفوظ، وتأكيده أن عصمة النبي ترجع في أساسها إلى أنه لا يخطر على قلبه السوء أو الفحشاء، فيما لا يكون الولي بمعزل عن وقوع الرغبات في خاطره، وأنه قد يقع له، في الندرة، زلات، لكن بلا إصرار، حيث العناية الإلهية تحفظه من ذلك.

ونلحظ الأمر ذاته في مؤلفات عبد الله الأنصاري (ت ٤٨١هـ/ ١٠٨٨م)، إذ لا تحفل بأي عناية خاصة بموضوع الولاية[٥٩]، فيما يجري الغزالي في كتابه **إحياء علوم الدين** وفق ما قضت به العادة من الرد على منكري كرامات الأولياء[٦٠].

٨ ـ الولاية عند نجم الدين كبرى

وفيما كان معظم المتصوفة يستدلون بالكرامة على الولاية، أكد نجم الدين كبرى أن العكس هو الصحيح، وأن الولاية هي التي تفسر الكرامة،

---

(٥٦) القشيري، المصدر نفسه، ص ٤٨٥ ـ ٥٢٥.

(٥٧) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٧٦.

(٥٨) أبو القاسم القشيري، **لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم**، قدم له وحققه وعلق عليه إبراهيم بسيوني؛ صدّر له حسن عباس زكي (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٧١)، مج ٣، ص ١٠٥.

(٥٩) Serge Laugier de Beaurecueil, *Khwaja Abdullah Ansari: Mystique hanbalite* (Beirut: Institut franqais de Damas, 1965), p. 51.

(٦٠) انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (القاهرة: مطبعة مصطفى بابي الحلبي، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ج ٤، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٩.

وأنها محجوبة دائماً ومتخفية وراء مظاهرها وعلاماتها التي من بينها أن يكون الولي محفوظاً من قبل المولى تعالى(٦١).

وهذا الحفظ أمر نسبي، يخالف عصمة الأنبياء المطلقة. ومن العلامات التي يأتي نجم الدين على ذكرها: إجابة الدعوة، ومعرفة اسم الله الأعظم، وأسماء الروحانيين من الجن والملائكة، حيث يضع الولي في الدرجة الثالثة والأخيرة من درجات السلوك الروحاني، تلك التي يعبر عنها بثلاثية: العبادة ـ العبودية ـ العبودة أو العبودية المطلقة.

كما يعبر عنها أيضاً بالثلاثية المستقاة من النص القرآني: علم اليقين، وهو علم مكتسب يقابل العبادة ـ وحق اليقين، وهو حال مستمر يقابل العبودية ـ وعين اليقين الذي هو فناء العارف في المعروف ويقابل العبودة، كما يعبر عنها كذلك بثلاثية: التلوين ـ والتمكين ـ والتكوين.

ولا يمنح الأخير للولي إلا بفناء إرادته فناء كاملاً في إرادة الحق، وهنالك، فبمجرد أن ينطق هذا الولي بكلمة ما يتحقق على الفور الأمر الإلهي بكلمة «كن»، وهو ما أكده الحلاج من قبل حين قال: «إن المؤمن الصادق يصل به الأمر حتى تكون «بسم الله» منه بمنزلة «كن» من الله سبحانه»، أي أن تكون «بسم الله» منه، لها من القوة والأثر ما لكلمة «كن» من الله سبحانه»(٦٢).

ويمكننا أيضاً، من هذا المنطلق، فهم الدلالة التي تحملها كلمة البسطامي: «أنا النقطة التي تحت الباء»، أي في قولنا «بسم الله»، ومن ثم تفقد هذه الكلمة كل ما لها من تأثير وبركة، وفقاً لحديث النبي (ﷺ): «كل عمل لم يبدأ باسم الله فهو أبتر»، أي مقطوع البركة من دونه، إذ يمثل ركيزة أساسية لا تصح الكلمة إلا بها. ومن الممكن تصور هذه الثلاثيات في بوتقة واحدة على النحو التالي:

١ ـ العبادة ⟵ علم اليقين (اكتساب) ⟵ التلوين (يشترك فيه عامة الخلق).

٢ ـ العبودية ⟵ حق اليقين (حال) ⟵ التمكين (الخاصة).

---

(٦١) نجم الدين كبرى، **فوائح الجمال وفواتح الجلال**، ترجمة وتحقيق يوسف زيدان (القاهرة: دار سعاد الصباح، ٢٠٠٣)، ص ٨٢.

(٦٢) طه عبد الباقي سرور، **الحلاج شهيد التصوف الإسلامي** (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٦١)، ص ٤٢.

٣ ـ العبودة ←── عين اليقين (فناء) التكوين ←── (خاصة الخاصة).

لا يصح وصف السائر إلى الله تعالى بالولاية، بحسب نجم الدين كبرى، إلا إذا أُوتي «كن» الإلهية، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿**وما تشاءون إلا أن يشاء الله**﴾[٦٣]، أي لا تشاءون شيئاً إلا ويشاءه الله كذلك، «فما يريد الحق شيئاً إلا يريده العبد، ولا يريد العبد شيئاً إلا يريده الحق»[٦٤]ويبدو مما سبق، أنه كان يميل إلى اقتفاء أثر الترمذي في ما يخص مسألة الولاية.

٩ ـ الولاية عند الجيلاني

يؤكد الجيلاني (ت٥٦١هـ/ ١١٦٦م) الولاية بالمعنى السنّي، فالصوفي هو «من صفا باطنه وظاهره بمتابعة كتاب الله عز وجل وسنّة رسوله»[٦٥]. والولاية تابعة للنبوة، فهي «ظل النبوة، والنبوة ظل الإلهية»[٦٦]. بما أن «العلماء ورثة الأنبياء قولاً وفعلاً، حالاً ومقاماً، لا اسماً ولقباً (. . .) [ويتوجه إلى أحد مريديه قائلاً] فاتتك النبوة والرسالة، لم تفتك الولاية الغيبية البديلة»[٦٧].

والفارق بين النبوة والولاية، أن النبوة «كلام ينفصل من الله ووحي، معه روح من الله يقضي الوحي (. . .) هذا هو الذي يلزم تصديقه (. . .)، أما الولاية فهي لمن تولى الله عز وجل حديثه على طريق الإلهام (. . .) فالكلام للأنبياء، والحديث للأولياء (. . .) ومن رد الحديث لم يكفر، بل يخيب ويصير وبالاً عليه ويبهت قلبه، لأنه رد على الحق ما جاء به»[٦٨].

كما إن من شروط الولاية كتمان الكرامات، «ومن شروط النبوة والرسالة إظهار المعجزات، ليقع بذلك الفرق بين النبوة والولاية»[٦٩]. وكان الجيلاني

---

(٦٣) **القرآن الكريم**، «سورة الإنسان،» الآية ٣٠.

(٦٤) كبرى، **فوائح الجمال وفواتح الجلال**، ص ٨٦.

(٦٥) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني والفيض الرحماني**، تحقيق وضبط أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبه (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٦)، ص ٢٥٦.

(٦٦) نور الدين الشطنوفي، **بهجة الأسرار ومعدن الأنوار** (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٣٠هـ/ ١٩١٢م)، ص ٣٩.

(٦٧) الجيلاني، المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

(٦٨) عبد القادر الجيلاني، **الغنية لطالبي طريق الحق**، ٢ ج في ١ مج، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م)، ج ٢، ص ٤١٣ ـ ٤١٤.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٦.

يثبت القطبية لنفسه قائلاً قولته المشهورة: «قدمي هذه على رقبة كل ولي»[٧٠].

١٠ ـ الولاية عند بقلي

وإذا انتقلنا من الجيلاني إلى روزبهان بقلي (ت ٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، نجده يعقد فصلاً في كتابه **مشرب الأرواح**، عن الولاية، يقرر فيه أن السالك الذي يقطع الطريق من أوله عبر مجاهداته، لا تجري عليه أحكام التلوين التي يشترك فيها العامة، ويكون «ولياً نائباً وصادقاً من الأصفياء، والولاية اسم جامع لجميع منازل الصديقين (...) والولاية [هي] الاتصاف بخلق الحق سبحانه»[٧١].

وفي كتابه **كشف الأسرار** يشرح بقلي جملة من المكاشفات والمشاهدات والرؤى التي حصلت له في طريق القوم، وهو في الخامسة والخمسين من عمره، ومنها قوله: «رأيت الله تبارك وتعالى، على سطح بيتي بوصف العزة وجلال القدم (...) فناداني من وسط النور: «يا روزبهان اخترتك للولاية، واصطنعتك للمحبة، أنت وليي ومحبي، ولا تخف ولا تحدث، فأنا أكمل وأعينك في جميع مرادك، ورأيت كأن من العرش إلى الثرى كان بحراً (...) فما بقي قطرة إلا شربتها»[٧٢].

يستعمل في هذا النص لفظة الولاية وفقاً لاحتماليها: القرب والنصرة، ويقول في نص آخر: ثم جعلني متصفاً بصفاته، ثم جعلني متحداً بذاته، ثم رأيت نفسي كأني هو، ثم أفقت من ذلك، ونزلت من مقام الربوبية إلى مقام العبودية»[٧٣].

ويسوي بقلي في هذا النص أيضاً بين معنى الولاية والتخلق بخلق الحق، في صياغة صريحة، قد لا نعثر عليها كثيراً عند المعنيين بالولاية من المتصوفة. يؤكد استعراضنا السابق لتاريخية الولاية الصوفية أن مسألة الولاية كانت تندرج بالفعل ضمن هموم المتصوفة وشواغلهم، وكانوا يُسألون كل

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

(٧١) روزبهان بقلي، **كتاب مشرب الأرواح**، عني بتصحيحه نظيف محرم خوجه (استانبول: [د. ن.]، ١٩٧٣)، الفصل ٤٨، ص ٧٩.

(٧٢) روزبهان بقلي، **كتاب كشف الأسرار**، عني بتصحيحه نظيف محرم خوجه (استانبول: [د. ن.]، ١٩٧١)، ص ١٠٣.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١١.

حين عن قضاياها، ومن ثم تكفّل بعض الأولياء بالإجابة عن هذه التساؤلات، وغالباً ما كانت إجاباتهم تطرح في المقابل أسئلة أخرى.

رابعاً: منازل الأولياء

يبين ابن عربي، في إجابته عن تساؤل الترمذي، أن «عدد منازل الأولياء»، على ضربين:

الأول، منازل حسية، **والثاني**، منازل معنوية، تزيد الأولى منها على مئة وبضعة عشر منزلاً، بينما تبلغ الثانية مئتين وثمانية وأربعين ألف منزل «لم ينلها أحد من الأمم قبل هذه الأمة»، ويحصرها في أربعة مقامات علمية، وهي: مقام العلم اللدنّي، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وعلمناه من لدنا علما**﴾[٧٤]، وعلم النور، وعلم الجمع والتفرقة، وعلم الكتابة الإلهية، بحيث يوجد في كل عصر قطب وأربعة أوتاد[٧٥].

والواقع أن مسألة تدرج الأولياء ضمن نظام هرمي، والمصطلحات التي استُخدمت للتعبير عن طبقاته وحدود سلطته، أثارت العديد من الجدل حولها قديماً، إذ ينكر ابن تيمية كل الأحاديث التي سيقت في هذا الإطار، ويرى أنها موضوعة ولا أصل لها[٧٦]، فيما يقرر ابن خلدون أن هذه الاعتقادات منقولة برمتها عن الشيعة ومستعارة من مذاهبهم[٧٧]، في الوقت الذي يدافع فيه السيوطي عن هذه المسألة باستماتة، مدللاً عليها بجملة من الأحاديث النبوية الشريفة[٧٨].

ويمضي ابن حجر الهيتمي على الدرب نفسه[٧٩]، فمن الأحاديث التي

(٧٤) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ٦٥.

(٧٥) محيي الدين بن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٢، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٧٦) ابن تيمية الحراني، **جامع الرسائل**، ج ١، ص ٢١ ـ ٢٦.

(٧٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مهد لها، ونشر الفصول والفقرات الناقصة من طباعتها، وحققها، وضبط كلماتها، وشرحها، وعلق عليها، وعمل فهارسها علي عبد الواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م)، ج ٣، ص ١١٠٩.

(٧٨) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الحاوي للفتاوى في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٩)، ج ٢، ص ٤١٧ ـ ٤٣٧.

(٧٩) أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، **الفتاوى الحديثة** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٠)، ص ٣٢٢.

يستدل بها السيوطي على صحة وجود الأبدال، قوله صلى الله عليه وسلم في يسار، غُلام المغيرة بن شعبة، «رجل من أحد السبعة الذين يدفع الله عن أهل الأرض بهم»[٨٠]. وسنركز في الفقرات التالية على استخلاص سلطة الأولياء في هذا النظام الهرمي وبيانها، أكثر مما سندخل في تفصيلات واختلافات تقع حولها.

يمكن القول إن العناصر الرئيسة المكونة لنظرية الولاية كانت موجودة ومتداولة بين المتصوفة منذ بداية عهدهم، مع بعض الاختلاف في درجة الوضوح والتحديد، فضلاً عن اختلاف المنازع والمشارب التي يصدر عنها كل متصوف، وقد تبلورت هذه العناصر بصورة شبه كاملة على يد الترمذي.

وبقيت المصطلحات المتعلقة بالترتيب الهرمي للأولياء ما بين القطب والمريد، غير منضبطة في معناها، وغير محددة في ما يتعلق بعدد الأولياء في كل مرتبة من المراتب، وفي أنواع وظائفهم وحدود سلطتهم، بالرغم من الجهد الضخم الذي بذل في هذا المضمار، حيث ظلت منازل الأولياء تفتقر إلى إطار شديد الاتساق مع الإطار العام لنظرية الولاية.

ويتعدى الأمر هنا مجرد التصنيف المنظم لكل ما كتب حولها سابقاً، أو إقامة بناء هيكلي من المصطلحات يكون أكثر دقة وتحديداً، وإنما محاولة الوقوف على بنية هذا الترتيب الهيكلي وفهم طبيعته وأبعاده وتوزيع السلطة في ما بين شاغريه، والأهم من ذلك، ما نحاول الوقوف عليه هنا من الأسباب الداعية إليه.

ولا شك في أن محض النظرة المتيقظة المنتبهة إلى بناء السلطة، كما هو متصور عند المتصوفة، تثير في المرء عشرات التساؤلات، حول ما إذا كان المتصوفة قد أقاموا مثل هذا البناء رداً على وقائع الاضطهاد التي عانوها وتعرضوا لها طوال تاريخهم، وفي ما إذا كان الغرض الأساسي من هذا البناء هو إقامة حكومة باطنية، تقع في الضد من الحكومة الظاهرة بكل جورها وبطشها وتسلطها، تكون ملاذاً للمستضعفين والمقهورين ممن ضاع حقهم في الاستخلاف.

وخصوصاً أن السلطة الممنوحة للأولياء في هذا البناء، على تنوع مراتبهم

---

(٨٠) السيوطي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٢٨.

واختلاف منازلهم، تكاد تنشر ظلالها على عالمي الأرض والسماء، حيث القطب على رأس الهرم السلطوي، يكون غوثاً للخلق ساعة الالتجاء إليه، أملاً ممتداً من النجاء ساعة العسرة ووقت البلاء، فهو «الواحد الذي هو موضع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان»[٨١]، وهو الفرد الجامع، لأن الأقطاب كثيرون فـ «نقباؤهم ثلاثمائة وهم الذين استخرجوا خبايا النفوس»[٨٢] من مكمنها، فلا يعزب عن علمهم شيء في الأرض ولا في السماء، وهنالك القطبية الكبرى، وهي مرتبة قطب الأقطاب، «باطن محمد (ﷺ)، فلا يكون إلا لورثته واختصاصه، وبالأكملية فلا يكون خاتم الولاية قطب الأقطاب إلا على باطن خاتم النبوة»[٨٣].

وتبدو الولاية، في هذا السياق، بمثابة الأفق العام الجامع لكل من الرسالة والنبوة، فلا يخلو العالم الإنساني من وجود رسول حي بجسمه، يكون قطب هذا العالم، ومن ثم تتأكد هنا وتترسخ العلاقة بين النبوة والولاية، إذ الأخيرة في جوهرها حقيقة تعتمد في كل من وجودها وبقائها على الإمداد الذي لا ينقطع من الأنبياء الأحياء في عالمنا هذا بعد موت النبي (ﷺ).

تفرض سلطة القطب ذاتها، وتنشر لواءها على الكون بأكمله، ومن الأقطاب «من يكون ظاهر الحكم، ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام، كأبي بكر وعمر(. . .)، ومنهم من له الخلافة الباطنة بخاصة ولا حكم له في الظاهر، كأبي يزيد البسطامي»[٨٤].

ويؤكد هذا النص حقيقة أن القطب يقوم مقام الخليفة في خلافة الباطن، حيث يقع الولي مقابل الوالي، ويقابل الخلافة الظاهرة الخلافة الباطنة. وكما يحتاج خليفة الظاهر إلى وزراء يشاركونه مهام الحكم، يقف إلى جانب القطب إمامان: «أحدهما عن يمين القطب والآخر عن شماله، فالذي عن يمينه ينظر في الملكوت، وهو أعلى من صاحبه، وهو مرآة ما يتوجه من المركز القطبي إلى العالم الروحاني من الامتدادات التي هي مادة الوجود والبقاء (. . .)،

---

(٨١) انظر: الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، مادة «قطب»، ص ١٥٣، وعلي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات** ([القاهرة: د. ن.]، ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٩م)، ص ٢٧٦.

(٨٢) الكمشخانوي، **جامع الأصول في الأولياء**، ج ١: **الأولياء وأوصافهم**، ص ١٩.

(٨٣) انظر: المصدر نفسه، ج ٣: **معجم الكلمات الصوفية**، ص ٦٧؛ الكاشاني، المصدر نفسه، ص ١٥٣، والجرجاني، المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٨٤) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٢، ص ٦.

والذي عن شماله ينظر في الملك وهو مرآة ما يتوجه منه إلى المحسوسات من المادة الحيوانية»[85]. ومن ثم، فمدار سلطة القطب هو الملكوتين: الحسي والروحاني، لذا تتعدد أسماؤه وألقابه، فيُسمى بقطب العالم، وقطب الأقطاب، والقطب الأكبر، وقطب الإرشاد، وقطب المدار... إلخ[86].

إن دائرة مملكة القطب لتتسع حتى إنها تشمل كل شيء، ولا يمكن العالم أن يستمر من دونه، إذ يحتاجه الناس «عند الاضطرار في تبيّن ما خفي من الأمور المهمة والأسرار ويطلب منه الدعاء وهو مستجاب الدعاء، لو أقسم على الله لأبرّه في قسمه (...)، ويُسمى غوثا باعتبار التجاء الملهوف إليه (...)، وهو يسري في الكون وأعيان الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد، بيده قسطاس الفيض الأعم(...)، هو فيض روح الحياة على الكون الأعلى والأسفل، وهو على قلب إسرافيل من حيث حصة الملكية الحاملة مادة الحياة والإحساس لا من حيث إنسانيته. وحكم جبريل فيه كحكم النفس الناطقة من النشأة الإنسانية، وحكم ميكائيل فيه كحكم القوة الجاذبة فيها، وحكم عزرائيل فيه كحكم القوة الدافعة فيها»[87].

يقف بنا هذا النص، على طوله، عند حدود «سلطة الغوث» وحاجة الناس إليه على الدوام، فهو الحكم الفصل في ما يتعلق بالأسرار، وهو موطن الدعاء حيث لا سبيل لرد الدعاء، وهو الحاضر على الدوام السائر فينا ليل نهار، يسري في الكون ظاهره وباطنه سريان الروح في الجسد، وهو الذي بيده القسطاس المستقيم، وهو المختص بفيض نور الله الذي هو بمثابة روح الحياة، يمنحها لمن يشاء ويمنعها عمن يشاء في الكونين الأعلى والأسفل على حد سواء.

---

(٨٥) انظر: الكمشخانوي، **جامع الأصول في الأولياء**، ج ١: **الأولياء وأوصافهم**، ص ٢٢، والكاشاني، المصدر نفسه، ص ٥٤. ولا أدل على الاختلاف في منازل الأولياء من تحديد من يخلف القطب من الإمامين، فبحسب النص هنا نجد أن صاحب اليمين هو الذي يخلفه، فيما يقرر ابن عربي أن الإمام الذي عن يسار القطب والملقب بسيف القطب، هو الذي يخلفه عقب وفاته، وحالة موته قبل القطب، فإن إمام اليمين يصبح هو إمام اليسار، ومن ثم يتم تعيين شخص جديد خلفا لإمام اليمين. انظر: محيي الدين بن عربي، «كتاب منزل القطب،» في: محيي الدين بن عربي، **رسائل ابن عربي**، تحقيق سعيد عبد الفتاح (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٢)، ص ١٢ وما بعدها.

(٨٦) عبد المنعم الحفني، **معجم مصطلحات الصوفية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٠)، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٨٧) الكمشخانوي، **جامع الأصول في الأولياء**، ج ١: **الأولياء وأوصافهم**، ص ٢٣.

والقطبية «غاية ما يكون في العلو، لأن قلب القاطب دائماً يطوف بحضرة الحق كما يطوف الناس بالبيت الحرام (. . .) وهو متلقٍ عن الحق جميع ما يقضيه على الخلق (. . .) فأكمل الخلق في كل عصر [هو] القطب»(٨٨).

إن القطبية بمثابة نيابة عن الحق في شؤون الخلق، به يدير الله العالم ويحفظ خلقه، يحتكم إليه الضعيف منهم، وينزل القصاص بالمتجبر فيهم، فهل وضع المتصوفة خلافة القطب على الضد من دعوى الخلفاء بأنهم ظل الله في أرضه ونوابه في خلقه؟ هذا ما يصعب نفيه أو إثباته، ولكن يمكن القول على أقل تقدير، إن المتصوفة قد أعلنوا، منذ البدء، أنهم خاصة أهل الله، وأنهم الورثة الحقيقيون للنبي (ﷺ)، وليس بمستبعد أن يقيموا مثل هذا الأمر في ما يخص دعوى الخلافة، وخصوصاً أن معنى الخلافة يحيل، في أحد جوانبه، إلى لفظة «الاستخلاف الإلهي».

ومن ثم يمكن فهم قول أحدهم: «اعلم أن للأولياء أربعة مقامات: **الأول**، مقام خلافة النبوة. و**الثاني**، مقام خلافة الرسالة. و**الثالث**، مقام خلافة أولي العزم. و**الرابع**، مقام خلافة أولي الاصطفاء»(٨٩). وتتوزع هذه المقامات بالتتابع على كل من: العلماء ـ الأبدال ـ الأوتاد ـ الأقطاب، فمن الأولياء من يقوم في عالم الأنبياء، أو في عالم الرسالة. . . إلخ.

وإذا علمنا أن الإمامة السياسية قامت في الإسلام خلافة للنبوة، وأن أبا بكر كان يُسمى بخليفة رسول الله (ﷺ)، أدركنا على الفور ما للولاية الصوفية من حق التمثيل السياسي وحوزة الولاية السياسية، وآية ذلك ما ذكره ابن عربي من قبل من أن بعض الأولياء يحوزون الخلافة الظاهرة إلى جانب الخلافة الباطنة. وإذا كانت النبوة تقع في ترادف ما مع الرسالة، فإن لفظة الرسالة في النص السابق أتت بصيغة العموم، الأمر الذي يمكن حمله على كل إنسان مؤمن بقضية ما، فالعلماء والأبدال والأوتاد والأقطاب، كل أولئك أصحاب رسالة ما داموا يشتركون جميعاً في صفة الولاية.

الولي إذاً «من ثبت له تصرّف ولاية على مصلحة دينية، (. . .) [وكذلك من] ليس له ولاية التصرف بالفعل بل ثبت له تصرّف ولاية التصرف

---

(٨٨) المصدر نفسه، ج ١: **الأولياء وأوصافهم**، ص ٢٣ ـ ٢٤.
(٨٩) المصدر نفسه، ج ١: **الأولياء وأوصافهم**، ص ٢٥.

بالقوة»[٩٠]. وإذا كان الأخير يحمل دلالة صوفية، فإن ولايته تنطبق على الوالي بالمعنى السياسي أيضاً، وتخول له السلطة التي يمتلكها حق استخدام القوة في حكم المجتمع. وفيما لا يتم تنصيب الخليفة السياسي إلا بالبيعة، فإن القطب كذلك لا بد أن يبايعه كل نبات وحيوان وجماد وبعض من الإنس والجن، فالأرواح تجتمع لمبايعته، وما منهم من روح يدخل للمبايعة إلا ويسأله في مسألة من العلم الإلهي سرعان ما يجيبه عليها بإجابة تعلو على مداركه[٩١].

وبينما يختفي عن الأنظار لا يخفى عليه شيء، والإمام الذي عن يساره مرهون به «صلاح العالم»، أما الذي عن يمينه، فإن «له مهمة السلطان على عالم الأرواح، وله علم الأشياء السماوية، وليس عنده من علم الأرض شيء»[٩٢].

وينزع ابن عربي في **مواقع النجوم**[٩٣] إلى إقامة نوع من التوافق بين الوظائف الثلاث للقطب والإمامين، وبين الآيات الثلاث الأول من سورة الناس، وهو توافق لا يخلو من مغزى حقيقي، خصوصاً إذا نظرنا إليه في إطار الأنماط المختلفة للتعوذ عند المؤمنين، كما لو أن القطب يقوم في هذه الحال مقام «رب الناس»، الذي يلجأ إليه الملهوفون الخائفون المتعوذون من شر لا يقدرون على دفعه إلا به، وكما لو أن الإمام الذي عن يساره يقوم مقام «ملك الناس»، ما دام قد أوكل إليه «صلاح العالم»، وكما لو أن الذي عن يمينه يقوم مقام «إله الناس»، ذلك الذي محله في السماء متعال على الأرض، ما دام قد أوكل إليه «السلطان على عالم الأرواح، وله علم الأشياء السماوية، وليس عنده من علم الأرض شيء».

خامساً: سلطة العصمة

١ ـ المعنى اللغوي

العصمة في كلام العرب، المنع وعصمة الله عبده: أن يعصمه مما يوبقه.

---

(٩٠) المصدر نفسه، ج ١: **الأولياء وأوصافهم**، ص ٢٥ ـ ٢٦.
(٩١) حول مسألة مبايعة القطب، انظر: ابن عربي، **الفتوحات المكية**، الباب ٣٣٦، ص ٣٥ ـ ١٤٠.
(٩٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧١.
(٩٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٣٩.

عصمهُ يعصِمه عصْماً: منعه ووقاه. وفي التنزيل: ﴿**لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم**﴾، أي لا معصوم إلا المرحوم. وقال الزجاج في قوله تعالى: ﴿**سآوي إلى جبل يعصمني من الماء**﴾[٩٤] أي يمنعني من الماء، واعتصم فلان بالله إذا امتنع به.

والعصمة: الحفظ. يقال عصمته فانْعصم. واعتصمت بالله إذا امتنعت بلطفه من المعصية (. . .) والعصمة: المنعة. والعاصم: المانع الحامي. والاعتصام: الإمساك بالشيء (. . .) ومنه شِعر أبي طالب: ثمال اليتامى عصْمة للأرامل، أي يمنعهم من الضياع والحاجة»[٩٥].

والمعصوم محفوظ من الخطأ والسهو والنسيان، محمي من عاصمه، ممنوع من ذل الحاجة والضياع، وعصمة الأنبياء هي «أن لا يخلق الله فيهم ذنباً، وهي عند الحكماء ملكة تمنع عن الفجور، وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتتأكد بتتابع الوحي والأوامر والنواهي»[٩٦] وهي من الأمور المجمع على صحتها ﴿**والله يعصمك من الناس**﴾[٩٧] أي يمنعك من أن يطالك شرهم وأذاهم، ويقف حائلاً دون ذلك ما دمت في عصمته، في كَلَئِه وعنايته، فالعصمة، سواء أكانت تفيد الحفظ أم المنعة، تحيل إلى معاني الاصطفاء والاجتباء والاختصاص والاصطناع الإلهي.

٢ ـ العصمة عند المتصوفة

وبما أن الأولياء هم صفوة الله في خلقه وأمناؤه الأخيار، فإن المتصوفة يكادوا يكونون مجمعين على القول بعصمة الأولياء، وإن عبروا عن ذلك بالحفظ. وصرح الكلاباذي في «التعرف» بوقوع العصمة لهم، ما دام الحق يتولى حفظهم وتصديقهم، مؤكدا أن الولي بمنأى تام عن جميع المخالفات، فلا يكون له إليها سبيل، تحقيقاً لقوله تعالى في الحديث القدسي: «كنت له سمعاً وبصراً»[٩٨].

---

(٩٤) **القرآن الكريم**، «سورة هود،» الآية ٤٣.

(٩٥) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «عصم»، مج ١٢، ص ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

(٩٦) عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجي، **شرح المواقف**، قام بتصحيحه والتعليق عليه محمد بيصار، ط ٢ (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م)، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(٩٧) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٦٧.

(٩٨) الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص ٧٥.

والعصمة بهذا المعنى بمثابة الحفظ المطلق للولي الذي لا يتأتى له الخطأ، وهي بهذا المعنى أيضاً تفيد السلطة، وأي سلطة، فإذا كان الولي ينظر إليه باعتباره مرجعاً دينياً بالنسبة إلى تابعيه ومريديه، فإن كل كلام ينطق به هو كلام إلهي، وهو لا ينطق عن الهوى. وكل التفاتة منه بمثابة فيض في قلوب محبيه، تطبعهم بشيء من القداسة والسمو. ومن ثم كانت مؤلفات الأولياء المعصومين مغايرة لتواليف غيرهم، فدور الولي فيها لا يتعدى كونه واسطة. وتفيض هذه العصمة قداسة، تطبع الأشياء كافة بطابعها الخاص، بل إن مرور ولي من الأولياء بمكان ما، ينشئ في المكان قبساً من البركات أو النفحات الطيبة.

أما القشيري، فلم يجعل العصمة حفظاً مطلقاً، فإذا قيلت بمعنى الوجوب، فهي للأنبياء فقط، أما الأولياء فتعني عصمتهم الحفظ من الذنوب والآفات. ويقرر في تناوله لكرامات الأولياء أن أعظمها تلك التي تفيد دوام التوفيق للطاعات والعصمة عن المعاصي والمخالفات [صغيرها وكبيرها على حد سواء][٩٩].

ويستخدم القشيري تارة لفظ الحفظ للتعبير عنها، ويستخدم تارة أخرى لفظ العصمة ذاته. غير أنه لا فرق بين اللفظين من حيث المعنى، فالحفظ من الذنوب والآفات يعني امتناع وقوع الخطأ من الولي نطقاً وسلوكاً، وربما يعود استخدامه لفظ الحفظ لمجرد التحفظ والخوف من هجوم الفقهاء والمتكلمين عليه، وهي سمة تميز كتاباته على العموم.

أما الهجويري، فقد قطع بعدم عصمة الأولياء، وقال إن العصمة ليست شرطاً في حقهم، ولكنهم فقط محفوظون من الآفة التي يقتضي وجودها نفي الولاية[١٠٠]. فيما أكد الجيلاني وقوع الحفظ للأولياء بتوفيق من الله من الوقوع في دائرة المعاصي. وأن الحفظ لهم بمحض الهداية منه، والتوفيق شامل، لكن العصمة ليست لهم، إذ هي تختص بالأنبياء، ليقع الفرق بين النبوة والولاية [ليس إلا..][١٠١].

---

(٩٩) القشيري، **الرسالة القشيرية**. ص ٤٩١.

(١٠٠) الهجويري، **كشف المحجوب**، ج ٢، ص ٤٦٠.

(١٠١) الجيلاني، **الغنية لطالبي طريق الحق**، ج ٢، ص ٦٨.

وواضح من كلامه أنه يفضل الكلام بالحفظ بدلاً من القول بالعصمة فقط، ليقع الفرق بين عصمة النبي (ﷺ) وحفظ الولي، ولولا خشية وقوع اللبس بينهما لاستخدم لفظ العصمة. وعلى أي حال، فالحفظ عنده «إنما يقع على القلوب دواماً، بأكثر مما يقع على الجوارح، فقلوبهم، الأولياء، محروسة من جميع الآفات، وليس الأمر كذلك بالنسبة لجوارحهم ومباينهم على حد قوله»[١٠٢].

يؤكد الهجويري إذاً أن العصمة المطلقة لا تكون حال الولي مع الحق والخلق فحسب، بل مع نفسه أيضاً، وأن عصمة الأبدال الذين يمثلون أعلى درجات الولاية من الإدارة، ليست هي الأخرى على الإطلاق، فهم لا يعصمون منها على معنى يجوز في حقهم الميل إليها[١٠٣]. وإنه ليس بعد الأنبياء (ﷺ) أحد معصوم في الظاهر[١٠٤].

يعني ذلك أن الأولياء معصومون في الباطن، وأن عصمة الولي مع نفسه تمنعه من الخطأ، كالضمير يوقظ صاحبه، وكالنفس اللوامة تلوم صاحبها، حتى على مجرد الهم بالمعصية. ولكن ما دام ظاهر الولي صورة لباطنه، فهو معصوم في الظاهر كذلك، ولعل هذا ما دفع ابن تيمية إلى القول إن المتصوفة قد أخذوا القول بالعصمة من غلاة الشيعة الاثنى عشرية[١٠٥].

سادساً: سلطة الكرامة

لا تفيدنا معاجم اللغة كثيراً في توضيح معنى الكرامة لغوياً، فيكتفي ابن منظور بالقول إن الكريم اسم من أسمائه تعالى، وإن الكرامة تعني: الطبق الذي يوضع على رأس الحُبَ والقدر[١٠٦] ولا مزيد!!

أما الكرامة بالمعنى الصوفي وفي عرف المتصوفة، فتعني ظهور ووقوع خوارق العادات على يد الأولياء الذين خرقوا عادة الخلق في مخالفة النفوس

---

(١٠٢) أحمد الجزار، **الولاية بين الجيلاني وابن تيمية** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(١٠٣) عبد القادر الجيلاني، **فتوح الغيب**، ط ٣ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٣)، ص ١٥ ـ ١٦.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(١٠٥) «رسالة في التوبة،» في: ابن تيمية الحراني، **جامع الرسائل**، ص ٢٦٦.

(١٠٦) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «كرم»، مج ١٢، ص ٥١٥.

والتقرب إلى الله تعالى، وقد أورد النبهاني في جامع كرامات الأولياء مئة حديث نبوي في سياق تدليله على جواز وقوع الكرامات، وذكر أربعة وخمسين ولياً من أولياء الصحابة.

وتتنوع الكرامات ما بين إحياء الموتى، الكرامة الكبرى، وانفلاق البحر والمشي على الماء والطير في الهواء وانقلاب أعيان الموجودات، كتحول الخمر إلى لبن أو سمن وانزواء الأرض وطيها وشفاء المرضى والاستسقاء واستجابة الدعاء والاطلاع على خزائن الأرض وكنوزها... إلخ.

ويكشف هذا التنوع عن سلطة الكرامة وسطوتها في آن، وتتحقق الكرامة للولي بحكم صدق تبعيته للنبي (ﷺ)، وفيما يكون صاحب المعجزة من الأنبياء مأموناً من الاستدراج، لا يأمن صاحب الكرامة حدوث ذلك له. وسنحاول هنا أن نتوقف فقط عند آليات صنع الكرامة وصياغة الأسطورة فيها أحيانا في الخطاب الصوفي.

والواقع أن نص الكرامات يصعب تحليله علمياً، ويرجع ذلك إلى أن «حضور شخصية الولي الضاغطة داخل التصنيف تُفرغ الحدث التاريخي من مضمونه العادي وتسحب عليه غطاء كرامياً أو إعجازياً يخرجه من دائرة الزمن الحسي ويعمل على نمذجته طبقاً للتجربة الأصلية أو التأسيسية»[١٠٧].

وعلى الرغم من أن نص الكرامة يؤسس ذاته، بحسب ما يرى البعض، على قاعدة المفارقة (Paradox) القائمة على الخيال، إلا أنه ومع القليل من إمعان النظر، يقع متوافقاً مع سياقه التاريخي، ففي أزمنة الفقر والجوع والحاجة والحرمان، تأتي الكرامات تجيسداً للعلم الجماعي في إبراء العلل وتوفير الطعام، وفي تحقيق القدرة الخارقة في تناوله[١٠٨].

ويهتم علم الاجتماع بتحليل هذا الأمر ضمن تصنيفه الأنماط السلوكية المرتبطة بالعقيدة الواحدة، وتعقب المذهبية الرسمية التي تنحو عادة باتجاه التعليمية وتنقية التدين، عبر محاربة كل مظاهر الإفراط أو التقصير لدى المؤمنين به، ويخلص استقراء نص الكرامة إلى أن صورة الولي فيه تكتسب

---

(١٠٧) لطفي عيسى، **أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ** (تونس: دار سيراس للنشر، ١٩٩٣)، ص ٤٤.

(١٠٨) يوسف زيدان، **المتواليات: دراسات في التصوف** (بيروت: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٨)، ص ٦١.

طابعاً نموذجياً مثالياً، ويمَكن الأطراف التي تصدرت لوراثته من المحافظة على سلطتها وهيبتها أو رأسمالها الكاريزمي على حد تعبير أحد الباحثين(١٠٩).

تقع الكرامة للولي باعتباره وارثاً للنبوة، وعلى الرغم من تأكيد المتصوفة أنفسهم «أن الاعتماد على الكرامات يمنعهم من الوصول إلى قلب الحقيقة (. . .) لا يستطيع عامة الصوفية، مهما حاولوا أن يحولوا بين أنفسهم وبين الشهرة عن طريق ما يظهره الله على أيديهم من القوى»(١١٠).

ويمنح التفاف المريدين حول الولي، وتنامي عدد المنتسبين إليه، سلطة الأمر والنهي، كما تلجم كراماته ألسنة منتقديه، وتكتسب شخصيته ضمن المخيلة الجماعية خاصيات تفريدية، من بينها الإعجاز والشفاعة وطي الأرض والتنبؤ بمستقبل الأمور وتقديم النجدة ساعة العسرة. . . إلخ. ويستحي الأولياء الحقيقيون، على كل حال، من إظهار الكرامة، كما تستحي المرأة من دم الحيض، بحسب قول أحدهم.

وتشترك الظواهر الباراسيكولوجية، وفقاً لمعطيات العلم الحديث، مع الظواهر الصوفية، وبخاصة الكرامات، في بعض الأمور، منها: تخطي الأبعاد المكانية ـ الزمانية، وتوقف مجرى السببية الطبيعية، إذ يقابل الإدراك فوق الحسي، في الظواهر الباراسيكولوجية، الكشف والإلهام عند المتصوفة. ويقابل الاستشفاف والجلاء البصري البصيرة والتجلي والفراسة ومعاينة الغيب، ويقابل التخاطر الخاطر. ومنه ما هو رباني لا يخطئ أبداً، وما هو نفساني ويسمى هاجساً، وملكي أي إلهام وهو الرؤية. ويقابل التنبؤ بالمستقبل القوة القدسية أو البصيرة والرؤية التنبؤية(١١١).

لكن ما يهمنا في هذا الإطار هو سلطة الكرامة، حيث تلامس بصيرة الولي بصره، فتبدو له الأشياء كلها على حقيقتها. وكان أحد الأولياء «يقف

---

(١٠٩) Houari Touati, «Approche sémiologique et historique d'un document hagiographique algérien,» *Annales :économies, Sociétés, Civilisations* (AESC), vol. 44, no. 5 (septembre-octobre 1989), p. 1208.

(١١٠) رينولد نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة أبو العلا عفيفي (القاهرة: [لجنة التأليف والترجمة والنشر]، ١٩٤٧)، ص ٨١.

(١١١) انظر في تفصيل ذلك: صلاح الجابري، «الرؤية الصوفية وتطور الوعي في إطار العمل الحديث،» في: **مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد ٢٠** (طرابلس الغرب: كلية الدعوة الإسلامية، [د. ت.])، ص ٢٠٣ و٣٢٩ وما بعدها.

على حلب فيقول: والله إني لأعرف أهل اليمين بين أهل الشمال فيها (. . .) ولو شئت أن أسميهم لسميتهم، ولكن لم نؤمر بذلك ولا نكشف الحق في الخلق»[١١٢].

وقال أحدهم ذات مرة: «وعزة المعبود لقد أعطيت حالاً لو قلت لبغداد كوني مكان مراكش أو عكسه لكان ذلك»[١١٣].

وأكد المتصوفة، في كل الأحوال، ضرورة عدم الاغترار بالكرامة، وأن من شروط الولي الصادق ألا يكون حفياً بها، لأن طلبها والسعي وراءها بمثابة حجاب يحول دون الولي والله تعالى[١١٤]، وأن الاستئناس بها قاطع لصاحبه عن الكمال في علاقته بربه، وأن عدم ظهورها على يديه لا يقدح في صاحب الولاية ولا ينقص من أمره شيئاً. ولعل هذا هو ما دفع أحدهم إلى القول: إني لأستحي من الكرامة كما تستحي المرأة من دم الحيض!

واستطاعت جهود المتصوفة، من جهة أخرى، أن تؤتي ثمارها في التدليل على جواز وقوع الكرامات، حتى أصبحت في حكم المُجمع عليه استناداً إلى الكتاب والسنّة والآثار والأخبار والمعقول، فمن الآيات الدالة على جوازها تلك التي تتعلق بحادثة أهل الكهف وقصة مريم (عليها السلام)، ومن الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم: «رُبَ أشعث أغبر ذي طمرين لو أقسم على الله لأبره».

ومن الآثار ما روي من كرامات لبعض الصحابة، كصراخ الفاروق من فوق المنبر: «يا سارية الجبل» وكقول عثمان لما دخل عليه أنس وقد نظر لأجنبية في الطريق: «ما لي أراكم وآثار الزنا على وجوهكم» وغيرها[١١٥].

وأورد الرازي، إلى جانب هذه الحجج النقلية، على سبيل المثال، حججاً عقلية تفيد جواز وقوع الكرامة عقلاً. ومن ذلك، أنه ما دام الله ولياً للعبد، فإن الكرامة تحصل للعبد استحقاقاً لولايته ومكانته عند الله، وأنه لو امتنع إظهار الكرامة، فإن ذلك: إما لأنّ الله ليس أهلاً ليفعل مثل هذا الفعل، أو لا. والاحتمال **الأول** ممتنع ومستحيل في حقه تعالى، و**الثاني** باطل لأن

---

(١١٢) نفيسة عابد، **أصحاب الكرامات** (القاهرة: المطبعة الفنية، ١٩٨٧)، ص ٩٧.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(١١٤) الجيلاني، **الغنية لطالبي طريق الحق**، ج ٢، ص ١٦٣.

(١١٥) انظر: الهجويري، **كشف المحجوب**، ج ٢، ص ٤٦٥ ـ ٤٦٧.

تقديس العبد لمولاه وتمجيده إياه أشرف من منحه رغيفاً في مغارة أو تسخير حيوان له، فمن أعطي مثل هذه المحبة والمعرفة من غير سؤال، ليس بعيداً أن ينال مثل هذه الأمور[١١٦].

ولقد أفرد الباقلاني كتاباً كاملاً في **بيان الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، يقول في مقدمته عن المولى عز وجل: «وحبا أولياءه والمصطفين من عباده بالكرامات ونعتهم بما خصهم به من ذلك على إخلاص العمل لوجهه (...) من كرامات الصالحين وما أظهره الله عز وجل على أيدي عباده المختارين»[١١٧].

واهتم عبد القاهر البغدادي بالمثل في كتابه **أصول الدين** ببيان الفرق بين المعجزات والكرامات، مؤكدا أنه بالرغم من تساويهما في خرق العادة، إلا «أن الفرق بينهما من وجهين، **أحدهما** تسمية ما يدل على صدق الأنبياء معجزة وتسمية ما يظهر على الأولياء كرامة للتمييز بينهما. **والثاني** أن صاحب المعجزة لا يكتم معجزته فحسب، بل يظهرها أيضاً، ويتحدى بها خصومه (...). ويجتهد صاحب الكرامة في كتمانها (...)، وأنكرت القدرية كرامات الأولياء لأنهم لم يجدوا في أهل بدعتهم ذا كرامة (...)، فالمعجزات للأنبياء والكرامات للأولياء والمغوثات [المعونات] لسائر العباد»[١١٨] وليس كل المعتزلة، مع ذلك، منكرون للكرامات، فقد أجازها منهم أبو الحسين البصري على ما جاء في شرح مواقف الأيجي[١١٩].

يكشف تصفح الكرامات عن حدود سلطتها، وما دامت في أبسط معانيها تعني خرق العادة، فليس ثمة ما يمكنها الوقوف عنده، فكان أبو حفص النيسابوري يُدْخِلُ يده في كور الحدادين المحمي، «ليدلل لمريديه على

(١١٦) في تفصيل ذلك، انظر: أحمد الجزار، **فخر الدين الرازي والتصوف**، ط ٢ (الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٠)، ص ١٣٨ ـ ١٤٤، وفي ردوده على منكري الكرامات، انظر: ص ١٤٤ ـ ١٥٢.

(١١٧) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، عني بتصحيحه ونشره ريتشرد يوسف مكارثي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد، سلسلة علم الكلام؛ ٢ (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٨)، ص ٥ ـ ٦.

(١١٨) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **أصول الدين** (القاهرة: دار زاهد القدسي للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(١١٩) الأيجي، **شرح المواقف**، ج ٣، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

جريان «الكرامة» لشخصه، ودافع عنه «الجُنيد»، بأنه فعل ذلك شفقة على مريده»[١٢٠].

وحين نظر عمرو بن علوان إلى امرأة في جنازة، سرعان ما اسود وجهه، فلما قدم لزيارة الجُنيد في بغداد، قال له بينما هو يطرق الباب: ادخل يا أبا عمرو، تذنب بالرحبة ونستغفر لك ببغداد»[١٢١].

ويتوب الولي إلى الله ويستغفره عن عباده، ما دام يجول «في ميادين الأنس باطناً، وظاهراً في ميادين الخدمة (. . .) فيكون مهيباً في أعين العوام، عظيماً في أعين الأشكال (. . .) حراً عن جميع ما استعبد الخلائق من الأكوان (. . .) دخل في محل الأمناء فأشرف إذ ذاك على الأسرار وصار مكلماً ومحدثاً وصاحب فراسة (. . .) وهذا منتهى الولاية»[١٢٢].

وتعلو الكرامة حتى على الموت ذاته، فهذا أحدهم يقول للناس: «أترون أني أموت كما يموت الناس؟ إنما أُدعى فأجيب». وذات يوم وبينما هو يمضي في السوق، إذ سمعه الناس يقول: لبيك ثم مات! وآخر يستأذنه ملك الموت في قبض روحه، ناهيك باستبطان الغيب، قال أبو محمد الجريري ذات يوم لأصحابه: «هل فيكم أحد يعرف ما يبدو من الغيب قبل أن يبدو؟ فقالوا: لا. فقال: ابكوا على قلوب بعُدت عن الله»[١٢٣].

ينال فتح من الله كل من ينتظم في طريق التصوف، حيث الكرامات للأولياء والمعونات والتمكين لأهل الخصوص، وتزول مع التمكين العلاقة بين الأسباب ومسبباتها، وتسطر الولاية سطورها وتنشر لواءها على الكون بأكمله، إن نظرة الولي لها وقع القرار. وبسم الله منه بمثابة كن من الله، وليس في مقدور أي سلطة بشرية أخرى. مهما كانت، أن تنازع سلطة الوليّ وكرامته، فهو مهيب في أعين الخلق. محبوب من الخالق، تؤول إليه مقاليد الأمور، فينوب في الخلق عن الخلق. كما أن للولي كرامة في الدنيا يعاينها الخلق،

(١٢٠) أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي، **تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**، تحقيق سعاد الحكيم (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤)، ص ٦١.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(١٢٢) أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، «منهاج العارفين،» في: السلمي، **تسعة كتب في أصول التصوف والزهد**. ص ١٦١.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦١.

للولي أيضاً كرامة في الآخرة حين يأتي كل أناس بإمامهم، ومن ثم تكون شفاعته في الخلق بين يدي الحق.

سابعاً: سلطة الشفاعة

١ ـ المعنى اللغوي

جاء في **لسان العرب** تحت مادة «شفع» الشفْع: خلاف الوتر، وهو الزوج (...) وشفع لي بالعداوة: أعان علي وشفع لي يشفع شفاعة وتشفع: طلب والشفيع: الشافع والجمع شفعاء (...) واستشفعه: طلب منه الشفاعة، أي قال له: كن لي شافعاً، وفي التنزيل: ﴿**من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها**﴾[١٢٤] أي يزداد عملاً إلى عمل.

وروي عن المبرد وثعلب أنهما قالا في قوله تعالى: ﴿**من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه**﴾[١٢٥]: الشفاعة، الدعاء ههنا، والشفاعة: كلام الشفيع للملك في حاجة يسألها لغيره. وشفع إليه: في معنى طلب إليه. والشافع: الطالب لغيره يتشفع به إلى المطلوب. والشفاعة هي السؤال في التجاوز عن الذنوب والجرائم، والمشفِّع: الذي يقبل الشفاعة، والمشفَّع: الذي تُقبل شفاعته»[١٢٦].

والشفاعة في جوهرها إنما تعني طلب التوسط عند ذي ملك أو سلطان. وشفاعة النبي (ﷺ) تكون لأهل الكبائر من أمته، وهي مجمع عليها باستثناء اختلاف المعتزلة حول من تكون لهم الشفاعة، فهي تثبت للتائبين من المؤمنين فقط بحسبهم.

وقد ورد ذكر الشفاعة بهذا المعنى في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿**واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة**﴾[١٢٧] ﴿**ولا يشفعون إلا لمن ارتضى**﴾[١٢٨] وقوله: ﴿**قل لله الشفاعة جميعاً له ملك السموات والأرض**﴾[١٢٩].

---

(١٢٤) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٨٥.
(١٢٥) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٥.
(١٢٦) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «شفع»، مج ٨، ص ١٨٣.
(١٢٧) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٤٨.
(١٢٨) المصدر نفسه، «سورة الأنبياء،» الآية ٢٨.
(١٢٩) المصدر نفسه، «سورة الزمر،» الآية ٤٤.

٢ ـ الشفاعة عند المتصوفة

أثارت مسألة الشفاعة بالمفهوم الصوفي اعتراضاً كبيراً، وبخاصة في الأوساط السنية، ويقرر الشيبي أن الشفاعة بهذا المعنى تقيم تشابهاً بين الأولياء والأئمة عند الشيعة[١٣٠]، أي إن المتصوفة يحاكون صنع الشيعة في إثبات الشفاعة للأئمة الاثنى عشر.

فيما يؤكد نيكلسون أن أهل السنّة والجماعة يقرون بشفاعة النبي (ﷺ)، دون غيره من البشر، وأن أولياء المتصوفة يدعونها لأنفسهم باعتبارها جزءاً مما ورثوه عن النبي (ﷺ)[١٣١].

بيد أن الآيات القرآنية لا تمنع الشفاعة عن أحد إلا بإذن الله، ﴿**ما من شفيع إلا من بعد إذنه**﴾[١٣٢]، وأيضاً ﴿**من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه**﴾. والولي في الفكر الصوفي صاحب شفاعة كما إنه صاحب كرامة، وكان البسطامي يمر على مقابر اليهود والمسلمين فينظر إلى مقابر المسلمين، ويقول: مغرورون، ويلتفت إلى مقابر اليهود، ويقول: معذورون! واعدا إياهم بالشفاعة عند الله يوم الدين.

كما أكد الجيلاني على أن للصدّيقين والصالحين في كل أمة شفاعة، وأنه إذا صح القرب لعبد، أتته الولاية والنيابة، وتشفع له الأرض والسماء، وما بينهما لمكانه من الملك وصفاء باطنه وسره. وكان يخاطب مريديه قائلاً: «وأنا شفيق عليكم أحمل أثقالكم وأخيط فتوق أعمالكم وأشفع إلى الحق عز وجل في قبول حسناتكم والتجاوز عن سيئاتكم»[١٣٣].

أما ابن تيمية، فيقسم الشفاعة إلى قسمين: **الأول** الشفاعة التي نفاها الله، كتلك التي أثبتها المشركون لأصنامهم. **والثاني** أن يُشفع بإذن الله (. . .) وهي الشفاعة التي أثبتها الله في كتابه للأنبياء ولعباده الصالحين[١٣٤]. ومن ثم،

---

(١٣٠) الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

(١٣١) نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص ١٦٤.

(١٣٢) **القرآن الكريم**، «سورة يونس،» الآية ٣.

(١٣٣) الجيلاني، **فتوح الغيب**، ص ١٨.

(١٣٤) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**، راجعه السيد الجميلي، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٤)، ص ١٨٨.

فإن شفاعة الأولياء لا تقتصر على التشفع للخلق عند الحق في الآخرة، وإنما تقع أيضاً وتصدر عنهم كذلك في الدنيا، فالناس تستشفع بالأولياء إبان حياتهم وبعد مماتهم لقضاء حوائجهم، كما تستشفع بهم لمكانتهم من جهة، ولإيمانهم بقدرة الولي على التغيير من جهة ثانية.

ويتأتى استشفاع أصحاب السلطة وأربابها بالأولياء ضمن الضرب الأخير، فكم من سلطان وأمير ووزير وقف على عتباتهم على أمل أن يؤذن له بالدخول وأن ينال من بركة الشيخ ودعائه، ما يساعده في النهوض والقيام بأعبائه أو ما يجتاز به محنة ملحة أو ما يطلب به أملاً مستعصياً وفق منطق الحياة وحساباتها.

وكان أبو سعيد بن أبي الخير يعد نفسه بمثابة ختم الأولياء، كما يجعل لنفسه الشفاعة بوصفه ولياً لله تعالى، إذ يحكي الميهني في **أسرار التوحيد** أن المذنب، وقد سيق به إلى جهنم، يبصر نوراً من بعيد، فيتساءل عن كنه هذا النور؟ فيقال له: إنه نور الشيخ في الدنيا، وتحمل الريح ذلك الكلام إلى أُذن الشيخ، فيطلب الشفاعة فيه، فيحرره الله من العذاب بشفاعة ذلك العزيز[١٣٥].

وكأنه يتابع البسطامي في القول باستحقاق الشفاعة لجميع الخلق، فالمذنب، بحسب الرواية السابقة، وقد سيق إلى الجحيم، لم تحدد معصيته ولم يحدد دينه، ومما يؤكد أن الشفاعة عنده بمثابة استحقاق قوله: «من صح قصده إلينا وجب حقه علينا»[١٣٦]، أي إنه يجعل لكل من قصده قسطاً من الشفاعة على قدر قصده، لا بالمعنى الذي قد يُفهم منه أن يكون لقاصديه نصيب من بركة شفاعته، وإنما بمعنى أن استحقاق الشفاعة إنما يسري منه إليهم، فيصبحوا بدورهم شفعاء لآخرين، وإن كان يحول دون القطع بهذا إيمانه بأنه الختم وأن لا ختم سواه وأن الجميع محتاجون إليه في الشفاعة كما سيحتاج الأنبياء إلى محمد (ﷺ)، فيما هو مستغن عن الخلق.

---

(١٣٥) محمد بن منور ميهني، **أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد**، ترجمة وتقديم إسعاد قنديل؛ مراجعة يحيى الخشاب (القاهرة: الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩)، ص ٣٢٧، وانظر تفصيلاً لهذه المسألة في: أحمد الجزار، **المعرفة عند أبي سعيد ابن أبي الخير** (الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٠)، ص ٨٩ ـ ٩٩.

(١٣٦) محمد بن منور ميهني، المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

إن الولي وفقاً للعناصر الثلاثة السابقة: العصمة ـ الكرامة ـ الشفاعة التي تدور كلها في فلك الولاية الصوفية، يحوزُ نيابة الحق وهي نيابة روحية في المحل الأول، تنفي تيوقراطية السلطة، وتستند إلى شرعية الحق الأخلاقي، فالولاية الصوفية كست نفسها لباس «خليفة الله» بالمعنى الذي يعبر عن مستوى التخلق بأخلاقه، أي التخلي الأمثل للأمثل في الطريق.

إنها النيابة التي لا تعترف للخلافة الظاهرة إلا بهلاميتها، مع أنها نسبت إلى نفسها أنها وريثة الله وظله في أرضه، وكان بمقدور كل وليد في أحضانها أن يرتدي لباس الخلافة على أنه الهادي والمهتدي والأمين والمأمون والمعتصم بالله والمستظهر به... إلخ، في حين لم تمتّ أفعالهم إلى العدل الأخلاقي أو اليقين الإلهي بأي صلة.

يتعدى كيان الأولياء حدود الاقتداء بالنبوة ونيابتها إلى نيابة الحق، فهم كالرسل في زمانهم، تقع كلماتهم في سمع مريديهم كما تقع الحبةُ في الأرض، وبمقدور أحدهم أن يطوي الليل والنهار على حبة تمر واحدة! كما إنهم لا يفهمون مبدأ الحق بشقه السياسي، أو حق القوة، بل قوة الحق، فقوة الحق هي التي ضمنت الاحتجاج السياسي في سلوكهم، بحيث أخضعوا مصالح السياسة لقواعد الأدب الصوفي، فمصدر القوة هو مصدر الحق، وهم أهل الحقائق النائبون عن الحق، يُنطقهم الحق عن الحق، فما حاجتهم إلى استجداء الخلق؟ تاه الدُقي ذات مرة سبعة عشر يوماً في الصحراء، وكان أول من لقيه جنود أمير ماضون إلى قلزم، وعرضوا عليه الطعام والماء، فامتنع عن الأكل والشرب، فقال له أميرهم: أنت في حال يحل لك الميتة، فلمَ تمتنع عن طعامنا؟ فأجابه: نحن إذا كنا بين الناس بشرط العلم، لا نرضى لأنفسنا أن ننبسط إليكم، فكيف ننبسط عليكم في مثل هذا الوقت والوقت كله حقيقة[١٣٧].

تعدو المسألة الحصول على طعام يسد رمقه أو شراب يروي ظمأه، فلو همّتْ نفسه أن تصبح الصحراء القاحلة حواليه جناناً خُضراً لتحولت في الحين، لكنه «أدب استغلال السلطة وعدم الإسراف فيها»، أفكُلما عنَّ له أمرٌ

(١٣٧) ميثم الجنابي، **الحضارة الإسلامية روح الاعتدال واليقين** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، [٢٠٠٥])، ص ١١٨.

أشار بيده أو نطق بلسانه ليتحقق له ما أراد؟ إنه القيام بحق النيابة على وجهها الصحيح، لذا كان المتصوفة أشد الناس ثقة بأن الذي أنابهم في الخلق كفيل بهم. ولما همَّ أحدهم بالذهاب إلى الحج في عام يُخشى فيه على الناس، خرج أهل بلدته لإقناعه بالعدول عن رغبته كي لا تفترسه الوحوش والسباع، وهنالك أجاب بنبرة حازمة: إذاً، فالدية على القاتل! يقصد الله! فهو الذي يميت ويحيي، ولو قُدر له أن يلقى حتفه بينما هو خارج في سبيله، فسيتكفل الخالق بدفع ديته، وما أرخصه من دم يُبذل، أَوَليس التصوف هو بذل الروح! وما أعظمها من دية تدفع!

الفصل الثالث
تجليات السلطة في التصوف

«أما العامة، فإنها تلهج بحديث كبرائها وساستها لما ترجو من رخاء العيش وطيب الحياة، فأما هذه الطائفة العارفة بالله، العاملة لله، فإنها مولعة أيضاً بحديث الأمراء، والجبابرة العظماء، لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم، وجريان أحكامه عليهم، ونفوذ مشيئته في محابهم ومكارههم في حال النعمة عليهم، والانتقام منهم»

أبو الحسن العامري.

أولاً: في إيجابية التصوف

كيف يمكن برأي البعض أن نجمع بين متناقضين معاً، السلطة والتصوف؟ إن من مسلمات السلطة في مجتمعنا أن لا صلة تقع بينها وبين التصوف بحال من الأحوال! فالمتصوفة قوم آثروا العزلة والغربة والوحشة والبعد عن الناس وتحقير الدنيا، وهل الدنيا إلا سلطة المنصب والمركز والوضع الاجتماعي والصيت بين الناس؟ فكيف لأولئك أن يتعاطوا السلطة ويتعاملوا معها ويؤثروا فيها ويتأثروا بها؟ إن انشغال المتصوف بأحوال السياسة العامة يبدو في كثير من تاريخ التصوف الإسلامي أمراً غير عادي يثير التساؤل، مع أنه أمر واقعي تماماً، على الأقل باعتباره الثورة الروحية في الإسلام، ومع تأكيد بعض الباحثين أن العمل السياسي الإسلامي لا يتوفر على قوة الروحانيات التي يمتلكها المتصوفة، والذين لم يكونوا يوماً بمعزل عن واقعهم الاجتماعي والسياسي[1].

---

(١) انظر: خالد بن تونس. **التصوف قلب الإسلام** ([بيروت]: دار الجيل، ٢٠٠٥)، وهادي محمد، حوار مع المستشرق الفرنسي إريك جيوفري تحت عنوان: «الصوفية هي الحل،» على موقع إسلام أون لاين (<http://www.islamonline.net>)، بتاريخ ٢٠/ ٦/ ٢٠٠٤.

وعلى الرغم من أن مفهوم السياسة ينبني في الأساس على دلالات ثلاثة، تتمثل في اعتباره مرادفاً لحكم الناس والحكم بينهم **أولاً**، ولفن التعامل مع أبناء المجتمع **ثانياً**، ولفن التعامل مع السلطة **ثالثاً**[(٢)]، وأن هذه المعاني الثلاثة متوافرة وبقوة في السياق الصوفي، فقد راح البعض يجزم بعدم اشتغال المتصوفة بالسياسة مطلقاً! بالرغم من أن جوهر السياسة في الإسلام لا يخرج عن: «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل (...) وتدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة»[(٣)]، وهو الأمر ذاته الذي يشغل المتصوف حتى مماته.

وإذا علمنا أن التصوف يمثل «قلب الإسلام»، بما أنه تحقيق للعقيدة الجامعة بين العقل والقلب، أدركنا على الفور المكانة التي تحتلها السلطة في نطاق اهتمامات المتصوفة، فالدولة، من منظور صوفي، مهمتها الإرشاد، لا القهر المتعالي حتى على الوازع الديني في دولة تقوم على المرجعية الدينية وتستند إليها، وهي مفارقة، ضمن أخرى متعددة، أفرزها التاريخ السياسي في الإسلام.

والسياسة هي «ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد (...) فهي لا تنحصر فيما نطق به الشرع، وإنما تشمل ما لم يخالف ما نطق به الشرع (...) وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي من الشرع. وتقسيم بعضهم الحكم إلى: شريعة، وسياسة، كتقسيم غيرهم الدين إلى: شريعة، وحقيقة»[(٤)].

يرتبط فهم الإسلام للسياسة إذاً بمفهوم أوسع، ألا وهو خلافة الإنسان على الأرض، والعمل على تحقيق السعادة الأخروية، فغايتها الصلاح والمصلحة التي تجعل نجاة المرء في الدنيا محققة للنجاة في الآخرة، كما

---

(٢) محمد صبري الدالي، **الخطاب السياسي الصوفي في مصر: قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع** (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ١٠٢ ـ ١٠٧.

(٣) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، **الكليات**، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري (دمشق: [د. ن.]، ١٢٤١هـ/ ١٩٨٢م)، فصل السين، ص ٢٠٠.

(٤) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: **إعلام الموقعين عن رب العالمين** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٣)، ج ٤، ص ٣٧٢ و٣٧٥، و**الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق جميل غازي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٨)، ص ١٧ و١٩.

إنها «ليست مطلق تدبير المعاش وتنميته وفق المعايير الدنيوية وحدها، بل التدبير المحكوم بمعايير سنن العدل والاستقامة التي وضعها الخالق لخليقته إطاراً وفلسفة حاكمة لسياسة العمران»[٥].

ومن ثم، فالسياسة نوعان: «سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة، تُخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها. . وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها»[٦].

وبديهي أن يخالف هذا المضمون ما اصطلحت عليه الأدبيات السياسية في الفكر المعاصر، إذ ينحصر هدف السياسة في تدبير حاجات الإنسان الدنيوية، واستبعاد الدين من دائرة السياسة، وأخيراً فصل الأخلاق عن السياسة بحسب ما دعا ماكيافيللي (٨٧٤ ـ ٩٣٣هـ/ ١٤٦٩ ـ ١٥٢٧م) في كتابه **الأمير**.

عمل المتصوفة وفق هذا المنهج، ووقفوا منذ البداية ضد تكالب الأغنياء وأكاذيب الساسة، وكان التصوف بمنظومة أخلاقه ذات الأثر المجتمعي والسياسي المبنية بكاملها على القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، يؤكد أن الأمة الإسلامية لن تحافظ على وحدتها إلا بطاعة الله الذي هو مصدر كل سلطة، وأن القهر لا ينتصر على الجور والقسوة، وإنما التوبة النصوح لعموم المسلمين حكاماً ومحكومين.

وبالرغم من أن المتصوفة قد عانوا ضروباً شتى من الاضطهاد والتعذيب، إلا أن قوة التصوف التي لا يمكن مقاومتها، لم تنتكس بالرغم من جميع العراقيل، وحتى حين تحول التصوف إلى طريق فلسفي على يد الصوفية من الفلاسفة، فإن فلسفته لم تكن علماً، كما لم تكن بحثاً في العقل وحدوده، وليست بلا معنى أو غير قادرة على تقديم إجاباتها المستقبلية حول الفكر أو العالم، فالتجربة الصوفية «تطرح أسئلة، وتحاكم، وتحلل قضايا اجتماعية من نحو: عدالة الله، أخلاقية السلوك. . . إلخ»[٧].

(٥) محمد عمارة، «الإسلام والسياسة،» **منبر الحوار** (بيروت)، السنة ٧، العدد ٢٦ (خريف ١٩٩٢)، ص ٦٩.

(٦) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ص ٣٧٥.

(٧) جعفر الصادق (الإمام)، **كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن (بحسب «حقائق التفسير» و«زيادات حقائق التفسير» للسلمي الشافعي)**، تقديم علي زيعور (بيروت: دار البراق، ٢٠٠٢)، ص ٢٨.

ولننظر كيف حاكمت التجربة الصوفية السلطة، وكيف تجلت فيها، كيف جعلت من الأطر النظرية التي تستند إليها في تعاملاتها، مرجعية لها سلطتها وحدتها ونفوذها (سطوة الشيء: حدته)، كما أن لها قوتها وإضاءاتها (فعلها التنويري)، وكيف ـ في المقابل ـ تأثرت بالسلطة واستخدمت «التقية» حيناً، وتمظهرت «ثورة» أحياناً أخرى، لنرى كيف أقام المتصوفة في مقابل الحكومة القائمة بكل جورها وظلمها وقهرها، حكومة باطنية تمثل الملاذ الأخير لفقراء المسلمين ومستضعفيهم ـ وما أكثرهم! ـ وتعجل بالانتقام الإلهي باعتبارها قوى مدبرة لهذا العالم. وخصوصاً أن التصوف، في الفترة التاريخية محل الدراسة، انتقل «من مرحلة كان فيها مأخوذاً ضمن غيره إلى مرحلة صار فيها مستقلاً واضح الملامح والقسمات، وأن يتحول على المستوى الاجتماعي (السوسيولوجي) من اللاشكلية إلى الشكلية ومن اللااتحاد إلى التنظيم والتعقيد»[٨].

لقد بدأ التصوف دينياً وأخلاقياً، ثم عرج على الفكر المعرفي، وانتهى فلسفياً في تجاربه العالية، قبل أن تنصرف السلطة إلى تحويله إلى ضرب من الدروشة ومشيخة طرق لا تنهض بدورها، ولا تجابه السلطات القائمة بكل جورها، بدأ التصوف معارضة وانتهى مصالحة، بدأ فكراً ثورياً وانتهى به الحال جزءاً من أيديولوجية الدولة وعقيدتها، ولا يزال راقداً على أمل النهوض مرة أخرى!

يورد أبو حيان التوحيدي في كتابه **الإمتاع والمؤانسة** قصة جماعة من متصوفة نيسابور عندما اشتعلت بها الفتنة عام (٣٧٠هـ/ ٩٨٠م): «وتبلبلت دولة آل سامان بالجور وطول المدة (. . .)، [وحوصرت المدينة] وغلا السعر، وأخيفت السبل، وكثر الإرجاف، وساءت الظنون، وضجت العامة، والتمس الرأي، وانقطع الأمل». ويقول الشيخ الصوفي: «وكنا جماعة غرباء نأوي إلى دويرة الصوفية ونخوض في حديث آل سامان، والوارد من جهتهم إلى هذا المكان (. . .) وتخطف الناس للناس، وشمول الخوف، وغلبة الرعب، وكان البلد يتقد ناراً بالسؤال والتعرف (. . .) فضاقت صدورنا وقلنا ليلة: ما ترون يا أصحابنا ما دُفعنا إليه من هذه الأحوال الكريهة؟ كأنا والله أصحاب نِعَمْ

(٨) ميشيل شودكيفيتش، **الولاية**، ترجمة أحمد الطيب، المشروع القومي للترجمة؛ ٢٣٦ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ١٤.

وأربابُ ضِياع نخاف عليها الغارةَ والنهب، وما علينا من ولايةِ زيد، وعزلِ عمرو، وهلاك بكر، ونجاة بِشْر؟ نحنُ قومٌ قد رضينا في هذه الدنيا العسيرة، ولهذه الحياة القصيرة، بكسرةٍ يابسة، وخرقة بالية، وزاوية من المسجد مع العافية (. . .) قوموا بنا غداً حتى نزور أبا زكرياء الزاهد (. . .)، فلما دخلنا رحب بنا وقال: حدثوني ما الذي سمعتم، وماذا بلغكم من حديث الناس، وأمر هؤلاء السلاطين؟ فرِّجوا عني، وقولوا لي ما عندكم، فلا تكتموني شيئاً، فما لي والله مرعى في هذه الأيام إلا ما اتصل بحديثهم، واقترن بخبرهم»[٩].

وتكرر الأمر ذاته مع كل من أبي عمرو الزاهد، وأبي الحسن الضرير، وهم في دهشة وعجب من حالهم وتساؤلهم ـ واحد بعد واحد ـ وانشغالهم بأمر السياسة، حتى صادفوا في طريقهم أبا الحسن العامري، الذي برر لهم انشغالهم جميعاً بما يبدو لهم أنه من أمور الدنيا بقوله: «في طي هذه الحال الطارئة غيب لا تقفون عليه، وسر لا تهتدون إليه، وإنما غركم ظنكم بالزهاد، وقلتم: لا ينبغي أن يكون الخبر عنهم كالخبر عن العامة، لأنهم الخاصة، ومن الخاصة خاصة الخاصة (. . .)، أما العامة فإنها تلهج بحديث كبرائها وساستها لما ترجو من رخاء العيش وطيب الحياة، فأما هذه الطائفة العارفة بالله، العاملة لله، فإنها مولعة أيضاً بحديث الأمراء، والجبابرة العظماء، لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم، وجريان أحكامه عليهم، ونفوذ مشيئته في محابهم ومكارههم في حال النعمة عليهم، والانتقام منهم، ألا ترونه قال جل ثناؤه: ﴿**حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون**﴾ (الأنعام: ٤٤) إن كل مُلْكٍ سوى الله زائل، وكل نعيم غير نعيم الجنة حائل (. . .) وبين الخاصة والعامة في هذه الحال، وفي غيرها فرق يَضِحُ لمن رفع الله طرفهُ إليه، وفتح باب السر فيه عليه. . .»[١٠].

تتجاوز دلالات النص وإحالاته الاستطراد والسجع الذي تميز به التوحيدي، فهو يشير إلى جملة من الحقائق التالية:

أولاً: يختلف اهتمام أرباب التصوف بالسياسة في تفهمه والأطر التي يصدر عنها، عن اهتمام «الأغيار» من المثقفين والعوام على حد سواء، فلم

---

(٩) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة**، ترجمة وتحقيق محمد الفاضلي (بيروت: دار الجيل للطبعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣)، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٥١.

يكن اهتمام المتصوفة بالسياسة «اهتماماً سياسياً أو تاريخياً فحسب كما فهم بعض المستشرقين، وإنما كان بالإضافة إلى ذلك اهتماماً صوفياً ينبع من مقام «التقوى» ويدور حول معاني العظة والاعتبار بالمعنى الصوفي»[11].

ثانياً: تتعلق المرجعية الصوفية للاهتمام بالسياسة وشؤونها بما هو مطلق، يتجاوز كل نسبة زمنية أو مكانية، وبالتالي فهي تؤسس لمعنى سياسي ـ أخلاقي، يتعدى مبدأ المنفعة المادية التي تمثل غاية المشتغلين بالسياسة من الأغيار، «قيل لأعرابي: أتوّدُ أن تصلب في مصلحة الأمة؟ فقال: لا، ولكني أحب أن تصلب الأمة في مصلحتي»[12]. ويمثل الأعرابي هذا أصحاب السلطة ورجال الدين وجموع المتخاذلين من الناس، بينما صُلب الحلاج عن قناعة ورضا ممثلاً «نموذجاً أعلى من نماذج الثورة الصوفية المثلى، وعانى ما لم يعانه أحد (. . .)، [مُجسداً] صورة المتصوف العابد، ترسيخاً لدعوته الصوفية ومبدئه القائم على التضحية والفداء، الثائر المتمرد على المفاهيم السائدة»[13].

وعليه، فليس صحيحاً على الإطلاق ما يقال من أن حالة العصر العباسي جعلت المتصوف ينسحب «من الحياة العامة، وانتهى بالسالك إلى النظر إلى الوجود كله، من خلال ذاته، والاكتفاء بسعادة سلبية باطنية تقوم في الفناء عن نفسه والبقاء بالله وحده»[14].

ثالثاً: مثّل التصوف بطبيعته ثورة طالت، في ما طالت، الجانب السياسي، على الرغم من تفشي القول إنه سلبية وانعزالية وبُعدٌ عن كل ما هو حياتي، وليس غريباً ـ والحال هذه ـ أن يتعجب الوزير الذي حكى له التوحيدي هذه القصة قائلاً: «وكنت أرى الصوفية لا يرجعون إلى ركن من

(١١) عفت الشرقاوي، «فيما وراء الميتافيزيقيا: بين الطاوية والتصوف،» في: **ثمرات الامتنان: دراسات أدبية ولغوية مهداة إلى الأستاذ الدكتور العلامة حسين نصار بمناسبة بلوغه الخامسة والسبعين**، أعدها وأشرف عليها عادل سليمان جمال (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢)، ص ٦٣٦.

(١٢) أبو حيان التوحيدي، المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

(١٣) عبده وازن، «إن يشأ يمشي على خدي مشى،» **أدب ونقد** (حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي)، السنة ١٧، العدد ١٩١ (تموز/ يوليو ٢٠٠١)، ص ٤٥.

(١٤) توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها**، ط ٢ (القاهرة: دار النهضة، ١٩٦٧)، ص ١٤٦.

العلم، ونصيب من الحكمة، وأنهم إنما يهذون بما لا يعلمون، وأن بناء أمرهم على اللهو واللعب والمجون»![١٥]

يتجاوز التصوف الإسلامي حدود التجربة الدينية التقليدية، ويتجاوز حدود الإيمان بما هو تصديق، يتبعه عمل إلى الإحسان، كما ورد في قول جبريل للنبي (ﷺ): الإحسان هو «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[١٦]، فيسعى العارف الصوفي عبر مداومة الذكر والتأمل إلى «بلوغ درجة المعرفة المباشرة التي تهيئ لهُ تجليات وواردات عالية»[١٧] تبدو للمتصوف فيتلقاها بملكات الكشف والبصيرة، فالتصوف حياة روحية عميقة من جهة، كما إنه تجربة في المعرفة من جهة ثانية، «تهدف إلى تجاوز حدود التجربة الدينية العادية، تلك التي تقنع بالعادي والمألوف (. . .) وتقتصر على مجرد الوفاء بالتكاليف الشرعية (. . .) والوقوف عند حدودها ورسومها»[١٨].

لقد كان المتصوفة أوفياء لرسالة التصوف وقد أفزعتهم «غربة الإسلام» التي أصابته جراء تكالب المسلمين على عوائد الفتوحات، وهكذا اختلفت المعادلة وتطور المجتمع، ففيما كان صحابة رسول الله (ﷺ) يهتمون للآخرة ولا تهمهم الدنيا، مالت الدنيا بهؤلاء، وكلما تقدم الزمن ازدادت الفتوحات ومن ثم تكدست عوائدها، وإزاء هذا الوضع الجديد أحست طائفة من أتقياء الأمة بغربة الإسلام، وعانت اغتراباً داخلياً، زاد من حدته صمت الفقهاء أولئك الذين يمضون في ركاب السلطة ومواكبها، وما كان لهم أن يشعروا بغربة هؤلاء، فالفقيه «بفضل حضوره في مركز السيادة لا يشعر بالغربة التي كان يشعر بها الصوفي. وسيعسر عليه من ثم أن يكون أكثر من رجل دين. والتاريخ لا يصنعه رجال الدين، الملحقون على الدوام بمواكب الدولة، وإنما وعي الغربة، الذي فيه تكمن القدرة على الخلق. . وحيث تستمر العصور في سيرها يستمر الإسلام في غربته (. . .) فالإسلام غريب، والسلفي مقيم»[١٩].

---

(١٥) أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة**، ص ٣٥٢.

(١٦) رواه البخاري ومسلم.

(١٧) انظر: G. C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique Musulmane: Aspects et tendances, expériences et techniques* (Paris: J. Vrin [librairie philosophique], 1976), p. 134.

(١٨) نصر حامد أبو زيد، «اللغة، الوجود، القرآن: دراسة في الفكر الصوفي،» **الكرمل** (رام الله)، العدد ٦٢ (٢٠٠٠)، ص ١٥٦.

(١٩) هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ط ٢ (نيقوسيا، قبرص: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٩)، ص ٤٧٠.

ومن ثم كان الزهد، أول أدوار التصوف، ثورة ضد كل من سلطة المال وسلطة الدولة وسلطة رجال الدين باحتكامه إلى الضمير الإنساني، «إن ذوبان الأمة في كينونة الدولة، ومن ثم بروز معالم السلطة إلى المقدمة، باعتبارها القوة الساحبة لإرادة الأمة أدى إلى خمود وهج الضمير الأول، وضمور معالم القلب الروحي (. . .) أي إنه جرى «إنزال» الله إلى عوالم المصلحة والسلطة السياسية وإشكاليات العقل ومعضلاته (. . .) لقد جرى تحويل الله إلى كيان سار في وسائل القوى المتصارعة ومصالحها، ومساعيها وأدلتها الجدلية»[٢٠].

وليس غريبا أن يكون اسم المتصوفة قد أطلق لأول مرة في مصر على جماعات كانت تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتتدخل في شؤون الحكم متصدية لجور الحكام وتعسفهم، ومما أثر عنها في هذا المجال أنها تسببت في خلع بعض الولاة، كأبي إسحاق المعتصم أحد ولاة مصر في عهد المأمون، «وقد اقتفى كبار الصوفية أثر سلفهم في هذه النزعة العملية وفي الإيمان بجدوى العمل (السياسي) ولم يمنعهم تصوفهم من المشاركة الفعلية في أمور الدنيا واعتبروا التصوف عقيدة وجهاداً»[٢١].

ولم تكن هذه المواقف بمعزل عن حدة الصراع السياسي والاجتماعي وأسلوب القهر الجسدي والروحي، السياسي والفكري الذي مارسته السلطة ضد معارضيها، فلم يعد الحق معيار للسلطة، بل أصبحت السلطة معياراً للحق، «وإذا كان الحق عادة ما يتجسد بصوره المباشرة في الأمور المعيشة، فلأنها ميدان المصالح المباشرة والصيغة الحية لتجلي قيم الحق والعدالة. فالانفصال والتفكك الجزئي بين الديني والدنيوي في سياسة السلطة استثار الوعي الاجتماعي الإسلامي من أجل إعادة اللحمة إليها»[٢٢].

وأعلن المتصوفة إزاء هذا الخروج عن النص ـ إن صح التعبير ـ في الواقع السياسي، مواقفهم من السلطة عملياً، ولم يهملوا تماماً التعبير عن سخطهم، حتى على الصعيد النظري، فألّف الحارث المحاسبي، على سبيل

---

(٢٠) ميثم الجنابي، **حكمة الروح الصوفي** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠١)، ص ٢٦.

(٢١) توفيق بن عامر، «الصوفية والعقيدة الجبرية،» مجلة **دراسات فلسفية وأدبية** (جمعية الفلسفة بالمغرب): العدد ٥ (١٩٨٠)، والعدد ٦ (١٩٨١)، ص ٩٤.

(٢٢) الجنابي، المصدر نفسه، ص ٢٧.

المثال، كتاباً اسمه **أحكام الدماء أو الكف عما شجر بين الصحابة**، عرض فيه آراءه المتعلقة بالحروب التي حدثت إبان الفتنة. وينقل الخطيب البغدادي عن أبي علي بن شاذان (ت٣٥٠هـ/ ٩٦١م) قوله: «وعلى هذا الكتاب عول أصحابنا في أمر الدماء التي جرت بين الصحابة»[٢٣]. وقد ذكره الذهبي واقتبس منه اليافعي في **روض الرياحين في مناقب الصالحين** و**بشر المحاسن الغالية**[٢٤].

وحين انتكست لاحقاً إصلاحات الثورة العباسية، في القرن الثالث الهجري، «تحوّل التصوف إلى أيديولوجيا ثورية، تناهض الفوضى السياسية والتسلط العسكري، وتنطوي على أبعاد اجتماعية (. . .) تلت ذلك مرحلة، مثّل التصوف إبانها تياراً إنسانياً يدعو إلى التوفيق بين سائر القوى السياسية الدينية المتصارعة، بل تضنع إلى ما هو أبعد من ذلك، فاستهدف المصالحة بين الأديان (. . .) وحين انتكست هذه النهضة، بانتكاس الصحوة الاقتصادية منتصف القرن الخامس الهجري. تحول التصوف إلى حالة من الاغتراب»[٢٥].

ويحتفظ المتصوف في ذاكرته، في كل الأحوال، دائماً وأبداً بالمبادئ السامية التي تعايش بها المجتمع المسلم في تاريخه الأول، ولا ينفك يتمثل تلك الحالة المنسجمة من الوفاق والتسامح بين عشيرة المؤمنين: «إن الصوفي يعيش بوجدانه في عصر النبوة (. . .)، فالنبي (ﷺ) قائده وإمامه وموجهه ومرشده (. . .) والصحابة جلساؤه ورفقاؤه وأهله وعشيرته»[٢٦].

ولقد ربى النبي (ﷺ) صحابته على مبدأ التضحية والفداء، «وقوة التصوف الإسلامي الدائمة ليست في الانعزال المترفع المحزون الذي فيه يصيح المجذوب، بل هي في الشوق الخارق إلى التضحية في سبيل إخوانه، في الوجد العالي للاستشهاد الذي تغنى به الحلاج»[٢٧]. وحين سأل ابن خفيف

---

(٢٣) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٤٥)، ج ٨، ص ٤٠٨.

(٢٤) انظر: عبد الحليم محمود. **الحارث بن أسد المحاسبي: أستاذ السائرين** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٢)، ص ٨٤.

(٢٥) محمود إسماعيل. **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي** (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٤)، ص ٦٩ ـ ٧١.

(٢٦) شمس الدين الفسي. **حقيقة التصوف** (القاهرة: دار مايو الوطنية للنشر، [د. ت.])، ص ٤٤.

(٢٧) عبد الرحمن بدوي. **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، ط ٢ (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨١)، ص ٢٤.

رويماً أن يوصيه، أجابه الأخير: «يا بني ما هو إلا بذل الروح والنفس، يعني التصوف، وإلا فلا»[٢٨].

إن رحلة الكشف لتقود المتصوف نحو خدمة الخلق غاية في حد ذاتها، وفي هذا يقول أبو مدين: «من علامات صدق المريد في بدء إرادته: فراره عن الخلق، ومن علامات فراره عن الخلق: وجوده للحق، ومن علامات صدق وجوده للحق: رجوعه إلى الخلق»[٢٩]، فالحق (الله) يحيل إلى الخلق (السياسة)، «وصوفية الإسلام يعملون من أجل الخلق (. . .) ولما وقف الخليفة الأموي بإزاء امرأة يسألها عن حاجتها عرضت عليه حاجة الحي كله، فقال لها: سألتك عن حاجتك وتسألينى عن حاجة أهل الحي؟ قالت: إني لأكره للوادي أن يَرِفَ أولُه ويَقُفَ آخره»[٣٠].

وتكشف هذه الأقوال والمواقف عن إيجابية التصوف «وكان أوائل الزهاد والمتصوفة يشاركون الناس حياتهم ويقومون بدور فعّال في توجيه المجتمع وإصلاحه على الجد والعمل، ومن اليسير علينا أن نجد في مواعظ الحسن البصري محاولة جدية لمقاومة الأدواء الاجتماعية والسياسية والعقائدية في عصره وسعيه لتغيير الأوضاع وتحسينها (. . .) [إيماناً] بقدرة الإنسان على تقرير مصيره (. . .) ولم يكن الأوزاعي، وسفيان الثوري في مواجهة الخليفة المنصور وصالح بن عبد الجليل في صراحته من المهدي وابن السماك في وعظه للرشيد أقل إيماناً بمسؤولية الإنسان وواجبه في هذه الحياة»[٣١].

ومن الدلالات المهمة التي يحملها أصل التصوف ومنشأه أن «أهل الصفة»، فقراء المدينة من الصحابة الذين كانوا يقيمون بمسجد النبي كأبي هريرة، كانوا «يشتركون مع بني صوفة [قبيلة كانت تتعهد الإشراف على الكعبة في الجاهلية] في أن أفراد كلتا الطائفتين منقطعون إلى الله، وأنه كان عليهم ما

---

(٢٨) أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، «مقدمة في التصوف،» في: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، **تسعة كتب في أصول التصوف والزهد**، حققها وعلق عليها سليمان إبراهيم آتش (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، ص ٣٥٢.

(٢٩) ر. كاسبر، «اتجاهات غربية في دراسة التصوف،» ترجمة محمد عبد الله الشرقاوي، في: ر. كاسبر، **الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي: مصادره وآثاره، تحليل ونقد** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٣)، ص ١٦.

(٣٠) هادي العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٧)، ص ٤٤.

(٣١) ابن عامر، «الصوفية والعقيدة الجبرية،» ص ٩٤.

يشركهم في الهدي المسوق إلى الكعبة وأن أرواحهم كانت في تصرف الله»[٣٢]، كما لو أن الحلاج كان يسترجع صدى هذا النذر وذاك الهدي متمثلاً الذبيحين: إسحاق، بحسب التوراة، وإسماعيل، بحسب القرآن، ووالد النبي (ﷺ)، حين صرخ في عرفات الله: «تُهدَى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي»، إذ يبدو من خلال صرخته هذه أنه يرغب في أن يكون أُضحية، وفداء عن المسلمين، على نحو ما ستوضح مأساته في ما بعد.

ومن ناحية أخرى، كانت «الصوفة المعقودة على رؤوس الصحابة في واقعة بدر، يتعلق مدلولها بتقديم الأجساد والأرواح في سبيل الله، أي إن البُدنة هنا هي الجسد، وإراقة الدم (. . .) وفي المقابل فإن الغوث بن مرة الجاهلي، كانت صوفته المعلقة برأسه لا تحيل على معنى إراقة الدم، وإنما على معنى إراقة النفس في العبادة وخدمة بيت الله»[٣٣].

ويجمع التصوف هكذا معنى الجهادين معاً: الجهاد الأصغر أو الدفاع عن دار الإسلام الذي قام فيه المتصوفة بدور بالغ الخطورة، والجهاد الأكبر بحسب حديث النبي (ﷺ)، وهو جهاد النفس من خلال المجاهدة، أي السلوك الصوفي، ما دام التصوف يعد تحقيقاً كاملاً للعقيدة الإسلامية الجامعة بين العقل والروح، وباعتباره «قلب الإسلام» النابض الذي يثري الحياة بوصفها «ثورة» و«سلطة» تمارس فعلها في مناشط الحياة كافة.

قبل أن نستطرد في دلالات التضحية، وبخاصة على المستوى السياسي، علينا أن نذكر بعضاً من الاعتراضات التي سيقت ضد التصوف في جانبه السلبي، فالملاحظ أنه ما إن يتدبر البعض سبب انتكاسة الأمة، حتى يلبس التصوف لبوس كبش الفداء، كما لو أنه كان مسؤولاً بمفرده عن انحطاط الحضارة الإسلامية وتدهورها! فيقرر عمر فروخ، على سبيل المثال، أن الأمم القوية لا تحتاج التصوف في شيء، من دون أن يذكر معيار القوة الذي يعول عليه، فإن كان يقصد القوة المادية، فما أحوج الأمم القوية إذاً للتصوف ولكل ما هو روحاني بشكل عام. ويستطرد قائلاً: «أما الأمم الضعيفة الخاملة

(٣٢) كامل مصطفى الشيبي، «رأي في اشتقاق كلمة صوفي،» **مجلة كلية الآداب** (بغداد)، العدد ٥ (١٩٦٢)، ص ٢٣٧.

(٣٣) أمين يوسف عودة، «في أصل مصطلح التصوف ودلالته،» **مجلة البحوث والدراسات الصوفية** (القاهرة)، العدد ١ (آب/ أغسطس ٢٠٠٣)، ص ١٠٨.

القانطة اليائسة فهي التي تميت حواسها ثم تغمض أعينها عن مجالي الفخر والقوة لتستنيم إلى خيالات تتراءى أمام أعينها الذاهلة وعقولها الحائرة». ويبني من تقصّي حالة جزئية حكماً عاماً حين يقول: «ألا يعجب القارئ إذا علم أن حجة الإسلام أبا حامد الغزالي (. . .) شهد القدس تسقط في أيدي الإفرنج الصليبيين ولم يشر إلى هذا الحادث العظيم؟»[٣٤].

وحقيقة القول إن الغزالي أهاب بالسلطة السياسية أن تقف ضد الزحف الصليبي، بل إنه عنّف يوسف بن تاشفين لعدم مقاومته الصليبيين، فضلاً عما قام به من دور تثقيفي، فليس مطلوباً من الطبيب أن يحارب طالما أنه يشرح الأدواء ويعالجها، وعلى افتراض أنه تخاذل عن دوره المنوط به، فمما لا شك فيه أن للصوفية في الجهاد باعاً طويلاً، وكان لهم السبق والتفرد في هذا المجال، ذلك أن التصوف الإسلامي «نشأ وتطور واستمر إلى عهد قريب مجاهداً مرابطاً (. . .) وكانت «عبادان» أول رباط رابط فيه عدد كبير من مشايخ الصوفية، مثل مقاتل بن سليمان (ت ١٠٨هـ/ ٧٢٦م) وحماد بن سلمة (ت ١٦٧هـ/ ٧٨٣م) وبشر الحافي»[٣٥]. ويكفي أن نذكر ممن استشهدوا في ساحة الوغى من أقطاب التصوف، الشيخ نجم الدين كبرى الذي استشهد بخوارزم، بينما كان يواجه جيوش المغول، رافضاً عرض أمير الجيش المغولي بخروجه سالماً هو وذووه، من دون أن يمسه أذى، مفضلاً الموت على التخاذل والفرار[٣٦].

لقد كان للمتصوفة دوماً دور كبير في مجتمعاتهم، وقد «عمل مشايخ الصوفية منذ وقت مبكر على إحياء الدين في النفوس، وبثوا في العبادة سَوْرة الروح المتأججة. لقد أحيا الصوفية مراسم الدين حين جعلوا من أنفسهم أنموذجاً للاحتذاء لم يلجأوا يوماً إلى العنت والعنف (. . .) فكان أثرهم عميقاً في الحضارة العربية الإسلامية عبر تاريخها»[٣٧].

ولا تزال، في الواقع، تتردد حتى اليوم أصداء مثل هذه الدعوات، وبصورة لافتة للنظر من حين لآخر، فكتب مترجم كتاب تور أندريه **التصوف**

---

(٣٤) عمر فروخ، **التصوف في الإسلام** (بيروت: [د. ن]، ١٩٤٧)، ص ٩.

(٣٥) بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، ص ٢٦.

(٣٦) نجم الدين كبرى، **فوائح الجمال وفواتح الجلال**، ترجمة وتحقيق يوسف زيدان (القاهرة: دار سعاد الصباح، ٢٠٠٣)، ص ٩.

(٣٧) يوسف زيدان، **التراث الروحي في الحضارة العربية الإسلامية** (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٨)، ص ٨٨.

الإسلامي في ثاني فقرة من مقدمته ما يلي: «ليس ثمة ما يدعو للإسهاب في القول إن التصوف ما كان ولن يكون أبداً [!!!]، طريق الخلاص من وضعنا المتردي (. . .) فهو طريق استسلامي يشجع على استكانة المشاعر وانهيار القوى (. . .) من هنا الحذر من الانسياق وراء العبارات البراقة التي ينقلها المؤلف عن مشاهير الصوفية (. . .) فالله تعالى ما خلق هذا العالم لكي نشقى به كما لم يكتب علينا إسلامنا (. . .) اعتزال الأمة والانصراف عن مشاكلها»[٣٨]. وهي نتيجة حسابية ربما أملتها عليه طبيعة تخصصه!

على أي حال، لن نستطرد في سرد الاعتراضات الواردة ضد التصوف، فما أكثرها، لكننا ننبه فقط إلى أن أغلبها ينطلق من الإيمان بنظرية «المؤامرة»[٣٩]. ويعد التصوف بالفعل «أكثر الحركات مأساوية (. . .) ونحن لا يمكن أن نفهم الوجد العارم إلا على أنه إحساس هائل بالتناقض، أو معاناة لمأزق لا فكاك منه، وتعبير عن الأزمات العامة أو الشخصية التي كانت تواجه اختيارات الأشخاص»[٤٠].

لكن ما يثير التساؤل هنا هو نقاط التّماسّ بين السلطة والتصوف، بمعنى آخر: ما القوة الدافعة لمثل هذه التصورات الخاطئة؟ وما أسبابها؟ وبشيء من التبسيط يمكن القول: إن السلطة، سياسية كانت أم دينية أم ثقافية، مسؤولة عن تبني مثل هذه التصورات، لماذا؟ تلك قضية أخرى.

ثانياً: أنماط التجليات

تبدو واضحة تجليات السلطة في التصوف، وكذا تجليات التصوف في السلطة، في أكثر من مجال، وبما يشمل الصُّعد كافة ومختلف المستويات

---

(٣٨) تور أندريه، **التصوف الإسلامي**، ترجمة عدنان عباس علي (كولونيا، ألمانيا: دار الجمل، ٢٠٠٣)، ص ٥ - ٦. وجدير بالذكر أن المترجم حاصل على درجة الدكتوراة في تخصص الاقتصاد!

(٣٩) انظر على سبيل المثال: معاوية محمد هيكل، «الشريعة والحقيقة عند الصوفية،» **التوحيد**، السنة ٣٤، العدد ٤٠٢ (تموز/ يوليو ٢٠٠٥)، ص ٤٢. حيث يلخص أهداف التصوف في: (١) تحويل الأمة إلى أمة سلبية، وهو الهدف الرئيس - برأيه - الذي وضع من أجله التصوف، وشارك في وضعه أكبر خصوم الإسلام وأعدائه من زنادقة اليهود و(. . .). (٢) استباحة المحرمات تحت شعار الحقيقة غير الشريعة. (٣) صرف المسلمين عن العلوم الشرعية.

(٤٠) علي حرب، «التصوف الإسلامي هل هو نفي العقل أم عجزه عن التحقق؟: بحث في عقلانية الجنيد،» مجلة **الفكر العربي** (معهد الإنماء العربي، بيروت)، العدد ١٥ (حزيران/ يونيو ١٩٨٠)، ص ١٠٣.

الاجتماعية والفكرية والسياسية بطبيعة الحال. لكن سنركز هنا، من جانبنا، على التجليات المفاهيمية التي تتوزع ما بين حقول اللغة والمعرفة، إذ لا يمكننا الوقوف على تمظهرات السلطة كافة، في التصوف أو العكس، وإنما سنعرض لأهمها، وبما يخدم نطاق دراستنا هذه.

١ ـ التجلي اللغوي

يقول النبي (ﷺ) في حديث له: «إن من البيان لسحراً»[٤١] تتمظهر اللغة بوصفها سلطة، بيد أنها في حقل التصوف تعد سلطة مستعصية الفهم، فالسحر رموز وتعويذات وشفرات لا يفهمها إلا من يملكها.

وبحسب نورمان فيركلو فإن «اللغة متورطة تورطاً عميقاً مع السلطة، إنها تخوض صراعاً من أجلها، ويتم لها هذا من خلال خصائصها الأيديولوجية (. . .) حيث تبرز اللغة على أنها ممارسة اجتماعية تحددها البنى الاجتماعية»[٤٢]، حتى إن هنالك من عرّف اللغة تعريفاً فَكِهاً بأنها «لهجة ذات جيش وأسطول»، لكنه هزل، يتضمن الجد، فاللغة حرب وثورة.

وإذا لم تكن السياسة سوى الوجه المعلن للسلطة، فإنها مع ذلك لا يمكن الدخول معها في حوار ولا في عراك إلا من خلال صراع دموي، فهي تملك أدوات دفاعية عديدة، وما يجب القيام به «هو تحويل شكل النص؛ وتفجير الذات، وزعزعة الثوابت، وخلخلة الترتيب وهذا يؤدي بطريقة آلية لتحويل العالم، إن الثورة الحقيقية، الثورة الناجحة هي التي تغير في اللغة، أما الثورة التي تستبدل حكومة بأخرى فهي تغير في صورة السياسة فقط وليس في جوهرها (. . .) إن السياسة هي آخر ما يجب أن يحارب؛ فالمرء سيجد نفسه قد تغلب على السياسة وأزاحها من طريقه دون الدخول معها في صراع وذلك عن طريق زعزعة الثوابت الشكلية والأدبية التي تحاول السياسة إثباتها»[٤٣].

---

(٤١) رواه البخاري، ومن هنا كان الاتهام بالسحر لكل من عارض بيانه السلطة القائمة، وهي تهمة ألصقت بالنبي (ﷺ) للحد من تأثير القرآن، كما اتهم بها الحلاج للحد من سطوته وسلطته بين العوام، وقامت على أساسها محاكم التفتيش في العصور الوسطى.

(٤٢) نورمان فيركلو، «الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية،» ترجمة رشاد عبد القادر، **الكرمل**، العدد ٦٤ (صيف ٢٠٠٠)، ص ١٥٣.

(٤٣) عمر أوكان، **النص والسلطة**، ط ٢ (الرباط: أفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

وفي مقابل التسلط السياسي ثمة تسلط لغوي ـ خطابي يُمارس العنف عبر الإيحاء والرموز، ذلك أن هدف الخطاب السياسي، على سبيل المثال، ليس مجرد الإقناع أو المجادلة، وإنما الخضوع والانصياع، وبحسب آلن غولد شيلغر، «يستلزم الخطاب السياسي [السلطوي] بنية هدمية لفهم معناه، ومن ثم وحدها قمة الهرم تحصل على المعنى الحقيقي والكامل [سلطوية السلطة ادعاء امتلاك الحقيقة الكاملة]، ولا تحصل القاعدة سوى على انعكاس باهت له، وهكذا لا يبقى أمام الجماهير سوى أن تقبل بالعلاقة المحدودة التي تصلها [ما تبقّى من فتات المعرفة]»[٤٤]، فخطاب السلطة السلطوي لا يُجابه إلا بخطاب سلطوي أقوى منه، إنه الصوت الوحيد الذي بإمكانه أن يسمعه، صوت القوة «وعندما يسمع هذا الصوت في النهاية فإن صوت السلطة يركن إلى السكوت»[٤٥].

ولقد مثّلت اللغة عند المتصوفة هاجساً ومعوقاً، تم تجاوزه بالاصطلاح على لغة خاصة بهم، وأزمة تم الوقوف على إشكالاتها ومحاولة حلها، وكان التساؤل الأكبر الذي يؤرق كل مريد هو: كيف يمكن أن يستوعب المتناهي (اللغة) اللامتناهي (الله)؟ كيف يمكن أن يُعبر المتصوف عمّا لا يُعبر عنه؟

ثمة إشكالية إذاً بين اللغة بوصفها تعبيراً عما هو مطلق، والاتحاد بالمطلق والتماهي معه، وفي كلتا الحالتين تم تجاوز الإشكاليتين معاً، ففيما يخص الاتحاد عوّل المتصوفة على الحديث القدسي الذي يقول فيه المولى، عز وجل، «إن السماوات والأرض ضعفت عن أن تسعني، ووسعني قلب المؤمن»[٤٦]. كما اختص المتصوفة أنفسهم بلغة خاصة يتفهمون رموزها، وكان من الممكن أن يبقى الوضع هكذا في إطار من السلامة لولا ما تحمله لغتهم من إمكانيات ثورية، وبخاصة ضد كل من سلطتي الدين والسياسة.

ارتبط التصوف، ومنذ نشأته، بالثورة، إن على الصعيد الروحي أو السياسي، وتمظهرت لغته سلطة وثورة، وهو ما يبدو جليا في ثلاثية «الباطن ـ الشطح ـ التأويل». وإذا كانت اللغة عند سوسير نظاماً من الإشارات التي تعبر

---

(٤٤) آلن غولد شيلغر، «نحو سيمياء الخطاب السلطوي،» ترجمة مصطفى كمال، مجلة **بيت الحكمة** (الدار البيضاء)، السنة ٢، العدد ٥ (١٩٨٧)، ص ١٣٤.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٤٦) رواه الإمام أحمد في **مسنده** عن وهب بن منبه.

عن الأفكار، فإن المتصوفة قد استخدموا في لغتهم إشارات ودلالات، تختلف في بنيتها وإحالاتها عن إشارات واستعارات الفقه والأدب والفلسفة. . . إلخ. ويقول الحلاج في هذا: «من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عبارتنا»، فاللغة الصوفية، وبكلمة واحدة، عبارة عن استراتيجية للتعامل مع الآخرين ذات مضامين فلسفية ودينية وأدبية، تكونت من منظور صوفي خاضع لسلسلة من الاستعدادات والممارسات والمجاهدات الروحية، وهي ليست وليدة إجهاد عقلي أو تخطيط إنشائي، وإنما هي وليدة «الباطن».

أ ـ الباطن: لا شك في أن التجربة الصوفية، في الأساس، تجربة باطنية، تعول في المرتبة الأولى على معطيات الباطن، وتبدو من خلال الرمزية التي تمثل «ذروة تطور الحياة الدينية والتعاليم فيه [الإسلام]. ولم يسهم أحد من الفلاسفة أو علماء الإلهيات أو رجال الفقه، كما أسهم رجال الصوفية في تعميق معنى دينهم وإغناء تعاليمه»[٤٧].

ولقد كان المتصوفة يعبرون عن مواجيدهم المختلفة من خلال السلطة الرمزية التي تعارفوا عليها في ما بينهم، والتي كانت تقدم نفسها «كقدرة على تكوين المعطى عن طريق العبارات اللفظية، ومن حيث هي قدرة على الإبانة والإقناع، وإقرار رؤية عن العالم أو تحويلها، ومن ثم قدرة على تحويل التأثير في العالم، وبالتالي تحويل العالم ذاته»[٤٨] في الوقت الذي كانت فيه الشرائع الدينية مبنية على النصوص الحرفية للقرآن والسنّة، وفي الوقت الذي كان فيه ظهور الفقه أسبق زمنياً من التصوف، حتى إن الإلمام به ومعرفته كانت من أكثر المعارف شهرة وسلطة في الأوساط الإسلامية. ومن ثم، ما إن ظهر أئمة المتصوفة حتى اختلت المعادلة على مستوى الفكر وموازين القوى، فقد وقفوا جهودهم على تفحص المعنى الخفي الباطن للشرع، فكان التمييز بين التعبير الظاهري للشرع، ممثلاً في الفقه، ومدلوله الباطني ممثلاً في التصوف، ومن ثم بين المتصوفة ومن أسموهم بـ «أهل الرسوم ـ الظاهريين».

---

(٤٧) أبو العلا عفيفي، «التأويل العقلية والصوفية في الإسلام،» في: **الإسلام الصراط المستقيم**، بإشراف كنيث و. مورغان؛ ترجمة محمود عبد الله يعقوب؛ مراجعة نور الدين الواعظ ([بغداد؛ بيروت؛ نيويورك]: مؤسسة فرانكلين المساهمة للطباعة والنشر، ١٩٦١)، ص ٢٢٠.

(٤٨) بيير بورديو، **الرمز والسلطة**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦)، ص ٦٠.

و استند المتصوفة في تأسيسهم لمشروعية الباطن إلى مجموعة من الآيات القرآنية والآثار الواردة عن السلف الصالح، فمن الاستدلالات القرآنية قوله تعالى: ﴿**ما لهم به من علم**﴾[٤٩] حيث يُستدل بها في سياق تعذير أهل الظاهر الذين يستنكرون التآويل الصوفية.

ومن الأثر ما ورد عن أبي هريرة أنه قال: «أخذت عن رسول الله (ﷺ) وعاءين: فأما وعاء فبثثته بين الناس، وأما الآخر لو بثثته لقُطع مني هذا الحلقوم»، كما ينسب إلى الإمام علي (رضي الله عنه) أنه قال: «إن في هذا الصدر علماً لا أجد له لقناً» وقوله: «إن هاهنا، وضرب بيده على صدره، لعلوماً جمة لو وجدت لها حملة»، كما يستدل المتصوفة بقول حذيفة بن اليمان: «أصبحت أكره الحق وأحب الفتن، ولي في الأرض ما ليس لله في الأرض ولا في السماء»[٥٠]. وهو قول تكفل علي بتأويله بقوله: «يكره الحق» أي الموت، و«يحب الفتن» أي الأولاد، ﴿**إنما أموالكم وأولادكم فتنة**﴾[٥١] و«له في الأرض ما ليس لله في الأرض والسماء» أي الزوج والأولاد. ومن الأبيات الشعرية التي استدل بها المتصوفة ما نسب للإمام زين العابدين من قوله:

يا رُبَّ جوهر علم لو أبوح به ... لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحل رجال مسلمون دمي ... يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وزادت شقة الخلاف بين الفقهاء والمتصوفة بسبب التعويل على الباطن، لأسباب كثيرة، من بينها:

(١) مثّل ظهور التصوف بوصفه علماً مستقلاً ثورة ضد تقاليد الفقهاء المترسخة؛ الأمر الذي أدى إلى سحب بساط السلطة والنفوذ من تحتهم من ناحية، وتغير المعطيات الدينية التي يأتي السلوك اليومي وفقاً لها من ناحية ثانية، ففي عرف المتصوفة لا ينبغي أن تقاس قيمة كل عمل ديني على أساس مطابقته الظاهرة للشرع، وإنما تتحدد قيمته بالدرجة التي تتحقق بها المثل العليا التي قصدها المشرع من وراء الطقوس الدينية.

---

(٤٩) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ١٥٧.

(٥٠) أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي، **السر في أنفاس الصوفية**، تحقيق عبد الباري محمد داود؛ مراجعة جودة محمد أبو اليزيد المصري (القاهرة: دار جوامع الكلم، ٢٠٠٣)، المقدمة، ص ٩.

(٥١) **القرآن الكريم**، «سورة التغابن،» الآية ١٥.

وأكد المتصوفة قلباً للمعادلة أن «النوافل من العبادات تعد أسمى قصداً من الفرائض، لأنها تحقق مثلاً أعلى هو محبة الله، بينما لا تدل الفرائض إلا على الطاعة والتسليم لأوامر الله»[٥٢]. وذلك اتساقاً مع الحديث القدسي «ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه؛ فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ويده التي يبطش بها»[٥٣].

وليست الصلاة في عرفهم أفعالاً مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم، كما يقول الفقهاء، فهو معنى لا يتعدى الوصف، بينما على المصلي أن يعمل بقول الجنيد: «لا يكون همك في صلاتك إقامتها، دون الفرح والسرور بالاتصال بمن لا وسيلة إليه إلا به»[٥٤]. وفي ما يخص الزكاة فهي «في حساب الفقهاء هي نسبة كذا في كذا، أما في حساب الصوفية فالكل ملك له»[٥٥].

(٢) لم يكتف المتصوفة بتجاوز ظاهر الشريعة إلى باطنها، وإنما قاموا بحملة نقد واسعة ضد الفقهاء والمحدثين والقراء، فاتهموهم بالتخاذل عن القيام بالدور المنوط بهم والتواطؤ مع السلطة القائمة على حساب الدين، الأمر الذي زعزع سلطتهم وأخل بطبيعة موقعهم في المجتمع.

ومما يُروى في هذا الشأن، «أخبرنا مطر الوراق قال: سألت الحسن [البصري] عن مسألة فقال فيها، فقلت: يا أبا سعيد، يأبى عليك الفقهاء، ويخالفون، فقال: ثكلتك أمك مطر، وهل رأيت فقيهاً قط؟ وهل تدري ما الفقيه؟ الفقيه [هو] الورع الزاهد الذي لا يسخر ممن أسفل منه، ولا يهمز من فوقه، [والأهم هو مَنْ] لا يأخذ على علم علمه الله حطاماً!(. .) إنما الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير في أمر دينه، المداوم على عبادة الله عز وجل»[٥٦].

---

(٥٢) عفيفي، «التأويل العقلية والصوفية في الإسلام،» ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

(٥٣) رواه البخاري ومسلم.

(٥٤) أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي، **تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**، تحقيق سعاد الحكيم (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤)، ص ١٤٧.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٢٦. ولمزيد من التفصيل حول هذه المسألة، انظر: أحمد الجزار، «الدلالات الروحية والخلقية للعبادات عند صوفية الإسلام،» في: أحمد الجزار، **قضايا وشخصيات صوفية** (الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠١)، ص ١ ـ ٦٦.

(٥٦) «كتاب الشهر: أخلاق العلماء،» تأليف أبو بكر محمد بن الحسين الآجري؛ تقديم وتحقيق عبد المعز الجزار، الجزء الثاني، **مجلة الأزهر الشريف** (صفر ١٤٢١هـ ـ أيار/ مايو ٢٠٠٠م)، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٣) ومن أهم المسائل التي وجه فيها المتصوفة سهام النقد إلى العلماء كافة ـ وبخاصة الفقهاء ـ مسألة التعاطي مع السلطة وشرعنة النظم الجائرة، وهي مسألة سنناقشها في ما بعد.

ب ـ **الشطح**: وسرعان ما تطورت لاحقاً لغة الباطن عند المتصوفة غير عابئة بكل الانتقادات الموجهة إليها، لتدخل في مرحلة ثورية جديدة على جانب كبير من الخطورة والأهمية، وهي مرحلة «الشطح»، وهو عبارة عن «كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى، إلا أن يكون صاحبه مستلباً ومحفوظاً. وقيل عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطرار واضطراب، وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير إذن إلهي»(٥٧). ويكاد يكون الشطح ظاهرة عامة طالت معظم المتصوفة وهو قديم قدم التصوف ذاته، فبدءاً بإبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية، ومروراً بالبسطامي والجنيد والشبلي، وليس انتهاء بالحلاج وابن عربي وابن الفارض وابن سبعين. . . إلخ، لم يكد يسلم منه أحد.

وعرّف الطوسي في تناوله ظاهرة الشطح بأنه «عبارات غريبة ظاهرها مستشفع وباطنها صحيح مستقيم، والشطح في لغة العرب: هو الحركة، يقال: شطح يشطح إذا تحرك (. . .) فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة، لأنها حركة أسرار الواجدين إذا قوى وجدهم فعبروا عنه بعبارة يستغرب سامعها»(٥٨). والشطح بهذا المعنى خرج عن كل سلطة، كالماء يفيض عن حافتي النهر الضيق، الشطح سلطة لأن الناطق به إنما يصدر في قوله عن الله، وكان الحلاج مدركاً «أن رماح أقواله ملتهبة، تنوش عروش الحكام، فيهتز سلطانهم الموطد على الإذعان والاستسلام، وإخضاع الشرع والقضاة والحسبة والرعية لمشيئتهم، وكلما أشعل الحلاج حرائق بأقواله، مشى قدماً إلى الأمام، وكأنه يود أن يجعل من نيران الحرائق التي يزيدها وقوداً قناديل يستضاء بها»(٥٩).

---

(٥٧) عبد المنعم الحفني. **معجم مصطلحات الصوفية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٠)، مادة «شطح»، ص ١٤٠.

(٥٨) أبو النصر عبد الله بن علي السراج، **اللمع**، حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (القاهرة: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٠)، ص ٤٥٩.

(٥٩) عبد السلام نور الدين. **الحقيقة والشريعة في الفكر الصوفي: قراءة في نصوص الحلاج والغزالي**، ط ٢ (دمشق: دار كنعان، ٢٠٠٤)، ص ١٤.

ولقد تعدى شطح المتصوفة حقل الإيمان إلى السياسة، وسنحلل الآن ثلاثة نماذج من الشطح السياسي والديني.

(١) **يقول الحلاج**: «ظاهر الشريعة كفر خفي»[٦٠] فالظاهر والشريعة هنا إشارة إلى الخلفاء وحاشيتهم من الفقهاء والجواري والغلمان والخصيان والقهرمانات، حاشية الخلافة الذين قاموا مقام «أهل الحل والعقد» يُنصّبون الأطفال خلفاء على المسلمين، فالمقتدر بويع طفلاً ولم يتجاوز الثالثة عشرة من عمره! «كفر خفي» لأنهم يقومون بوظائف مزدوجة، فهم أهل الحل والعقد وهم كذلك الرعية التي تأتي مختارة للبيعة مقابل ثمن بيعتهم، أما إذا كان الثمن بخساً، فإنهم يخلعون على الفور من تم تنصيبه من قبل، أو يقتلونه أو يسملون عينيه، «وقد كان ذبح القاضي أبي المثنى أحمد بن يعقوب، الذي رفض أن يبايع المقتدر الطفل، شاهداً فاجعاً على سقوط البيعة، وأهل الحل والعقد والشورى»[٦١].

وليست الدولة الظاهرة مؤمنة بل كافرة، كما هو متعارف عليها في عرف الأغيار، لأنها تغطي حقيقة عدم شرعيتها (الكفر: هو الغطاء) فظاهر الشريعة يضم أولئك المتواطئين عن قصد مع السلطة ضد مصلحة الأمة، وهي، وإن بدت شرعية شكلاً، إلا إنها مستبدة وغير شرعية محتوى ومضموناً، والفساد السياسي الذي تفشى بأوصالها «كفر بواح».

هكذا كان يصب شطح الحلاج نيران الغضب على السلطة وتوابعها، وكأنه ينتقد ماكيافيللية تلك السلطة التي لا تعبأ إلا بمصالحها، ففي أغلب الحالات التي وقف فيها الدين معارضاً لمصلحة السياسة، تم تجاوزه لأجل مصلحة الأخيرة. وتقاسمت تاريخ الخلافة في الإسلام مرحلتان: **الأولى** مرحلة العقيدة ـ الوعي، و**الثانية** مرحلة العقيدة ـ الجهاز. والعقيدة ـ الوعي «صادقة لا تناور مستعدة للتضحية من أجل ترسيخ ذاتها في وجدان الناس وهي لا تقبل التنازل وتنشد الانتصار والتحقيق المتكاملين»[٦٢].

---

(٦٠) أبو طالب على بن أنجب بن الساعي، **أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج وهو من أقدم الأصول الباقية في سيرة الحسين بن منصور الحلاج البيضاوي البغدادي**، اعتنى بنشره وتصحيحه وتعليق الحواشي عليه ل. ماسينيون وب. كراوس (باريس: لاروز، ١٩٣٦)، ص ٤٢.

(٦١) نور الدين، **الحقيقة والشريعة في الفكر الصوفي: قراءة في نصوص الحلاج والغزالي**، ص ٣٥.

(٦٢) رضا الزواوي، «من العقيدة إلى السياسة: أو نشأة مجال الأمير/ الملك في التاريخ =

وهكذا كان دأب المتصوفة، فحين وقف أبو ذر في وجه السلطة القائمة كان على وعي بمخالفاتها وانحرافاتها، أما العقيدة ـ الجهاز فليست شيئاً سوى توظيف العقيدة (الوعي) في خدمة السلطة، وهكذا كان دأب معظم الفقهاء الذين شرعنوا الواقع وأقروه على الرغم من بطلانه، ورسخوا الممارسات القمعية للسلطة.

لقد أسس فقهاء السلطان لمجال الأمير بحسب فلسفة ماكيافيللي، حدث هذا حين تحولت الخلافة لملك عضوض ولم يستوعب نظامها مقولة أبي ذر «إن المال مال الله وليس مال معاوية»، إذ لم تعد ثمة فاعلية برأي الأخير لخطاب العقيدة ـ الوعي على مسار العقيدة ـ الجهاز، لذا تم التضحية بما هو ديني لأجل ما هو دنيوي.

يبدو الحلاج وكأنه نفذ من خلال الاستبطان الديني إلى جوهر ما تعانيه السلطة أو الدولة السلطانية من مأزق حقيقي، يتمثل في عدم شرعيتها، على الرغم من وسائل القمع والإرهاب والتبرير الديني الذي قام به جلادو السلطة وفقهاؤها، ذلك أن «السلطان والسياسة مفهومان متنافران (. . .) لكون السلطان لا يعترف بها كمجال مستقل، كقيمة في حد ذاتها. إن السلطان يمارس السياسة كفعل، غير أنه لا يخضع أبداً لمنطقها (. . .) إن المجتمع السلطاني مجتمع لا سياسي، والدولة السلطانية تمارس السياسة كـ «فعل» وليس أبداً كـ «قيمة»[(٦٣)].

ويتضمن هذا الحضور الكلي للدولة السلطانية الغياب الكلي للحرية، كما لاحظ روزنتال[(٦٤)]، فيما يؤكد الجنيد أن الحرية غاية العارف، لذا تتعارض الدولة السلطانية، كما تؤسس لعبودية الأغيار، والتصوف. وهنالك «قد تكون البداوة رمز الحرية بالنسبة للحضري، وقد تحمي «العشيرة» الأفراد من تعسفات السلطة، وقد يجد «الفرد» في التصوف وسيلة للهروب من الأسر

= العربي الإسلامي،» **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، السنة ١، العدد ٢ (آذار/ مارس ١٩٨٤)، ص ٤١.

(٦٣) عز الدين العلام، «السلطان بين العمران والسياسة: ملاحظات في الفكر السياسي السلطاني،» **الوحدة** (الرباط)، السنة ٤، العدد ٤٦ (تموز/ يوليو ١٩٨٨)، ص ٨٩.

(٦٤) فرانز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام**، ترجمة وتقديم رضوان السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨)، ص ٥٧.

السلطاني»[٦٥]. ولكن: ألا تكون العشيرة استبداداً جديدا؟ ألا يكون التصوف أسراً جديداً؟.. تلك مسألة أخرى.

(٢) وقال الحلاج: «المتوكل الحق لا يأكل وفي البلد من هو أحق منه بذلك الأكل»[٦٦]. وهو قول جريء لا ينطق به إلا متصوف متأله، أيقن منذ البداية أن «ملكه مباح ودمه هدر»، فقد أهدر المتوكل نصف مليون دينار في حفلة ختان أولاده الخمسة، بينما لا يجد فقراء المسلمين ما تقتات به أطفالهم، فكيف يصمت المتصوف إزاء هذا الوضع الذي ينافي عدالة الإسلام؟ إن التصوف في الأساس «قد نشأ بحد ذاته كبحث عن نسب العدل من أجل الانتظام فيها. فالله هو مطلق التجانس ووحدة المتضادات، والتناسب الذي ينفذ في إشعاعه على كل وجود وموجود»[٦٧].

وليس مصادفة أن يكون أقدم تعريف للمتصوفة أنهم «أهل الحق»، «والحق هو النسبة العادلة في كل شيء»، ويأتي التصوف على مثال الوحي القرآني، باعتباره ممثلاً للصراط المستقيم، أي الوسط (الاعتدال)، ومن ثمة يبكي العارف، لفرط غيرته على الخلق «لأنه لا يطيق منظر الجياع والمرضى فيتسلط عليه الغم مما يراه»[٦٨].

نشأ التصوف «معبراً عن المثل الديني الأعلى، وظلّ في أدواره كلها يعبر عن ذلك المثل، مخالفاً القراء والفقهاء وأهل السنّة والمتكلمين والمتفلسفين متعرضاً لعداواتهم واضطهاداتهم من غير أن تخرجه العداوات والاضطهادات عن حدود الحب والتسامح»[٦٩]، فليس غريباً ـ والحال هذه ـ أن يقسم ذو النون المصري علاقات الصوفي بالناس على هذا النحو، فهو «عون للغريب، أب لليتيم، بعل للأرملة، حفي بأهل المسكنة، مرجو لكل

---

(٦٥) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٨.

(٦٦) العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق**، ص ٢٣٢.

(٦٧) ميثم الجنابي، «الحضارة الإسلامية: الواحدية والروح الثقافي،» **أدب ونقد** (القاهرة)، السنة ١٩، العدد ١٩٨ (شباط/ فبراير ٢٠٠٢)، ص ١٤.

(٦٨) العلوي، المصدر نفسه، ص ١١٠.

(٦٩) مصطفى عبد الرازق ولويس ماسينيون، **الإسلام والتصوف**، إعداد لجنة ترجمة دائرة المعارف: إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس وحسن عثمان (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٩)، ص ٤٨.

كربة، هشاش بشاش»[٧٠]، ما دام «لا يكدره شيء ويصفو به كل شيء»[٧١].

لقد فضّل الحلاج أن يعيش مأساته على أن يلتزم الصمت المريب إزاء تسلط المتوكل وظلمه، وأن يناطح رأس السلطة في مملكة الإسلام، وهو موقف ليس غريباً على التصوف، أولم يقل أبو ذر من قبل: «عجبت لمن لا يجد في بيته قوت يومه كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه»!

(٣) يقول أبو طالب المكي: «ليس على المخلوق أضر من الخالق»[٧٢] في شطحة موجهة ضد سلطة رجال الدين، أي ليس على الناس أضر من الدين كما يمثله رجاله من الفقهاء الذين تخلوا عن واجباتهم نحو الأمة لصالح السلطة، وكما صاغوه قوالب جامدة خالية من أي حياة، فالثابت تاريخياً أنه قد جرت محاولات التجديد في الفقه «من جانب السلطات الحاكمة ـ الخلافة الثيوقراطية ـ لترويض «فقهاء السلطة» كي يسوغوا مشروعية حكمهم (. . .) على حساب الرعية»[٧٣]، مثلما فعل الأشعري ومن بعده الغزالي الذي أفتى بمشروعية «الحاكم المتغلب بالقوة»، وبصحة تتويج محمود ملكشاه البالغ من العمر أربع سنوات! «نزولاً على رغبة تركان خاتون زوجة السلطان الراحل ملكشاه»[٧٤].

سنرى خلال دراستنا لموقف الفقهاء من المتصوفة كيف كان أغلب هؤلاء لا يعبأون بكل الشواهد التي تقوم دليلاً على براءة المتصوفة، ويتهمونهم بالكفر والزندقة، فكثيراً ما نسمع في سياق المحاكمات من الفقيه عبارات مثل: «اقتله ودمه في رقابنا»، «اقتله يا أمير المؤمنين ودمه في عنقي». . . إلخ.

---

(٧٠) أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف (طهران: انتشارات بيدار؛ القاهرة: طبعة مصورة عن طبعة دار الشعب، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م)، ص ٨٦.

(٧١) عبد الرازق وماسينيون، المصدر نفسه، ص ٤٨، وينسب هذا القول إلى أبي تراب النخشبي.

(٧٢) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، مج ١٥، ص ٤٦٧.

(٧٣) محمود إسماعيل، «فقهاء الرب وفقهاء السلطان،» **أدب ونقد**، السنة ٢١، العدد ٢٢٦ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٤)، ص ٣٢.

(٧٤) عبد المجيد الغنوشي، «أزمة الغزالي العقلية السياسية: مقاربة ظاهرية لفكر الغزالي،» **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، السنة ١٣، العدد ١٣ (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ١٩٨.

يتشكل التصوف بمنحاه المعارض، الزاهد، المترفع عن الرئاسة، والمتعاطف مع العامة بوصفه نقيضاً لسلطة الدين، كما مثلها الفقهاء، والتي تستعبد الناس باسم الدين، الأمر الذي دفع المكي إلى القول إن الأبدال إنما انقطعوا في أطراف الأرض واستتروا عن أعين الخلق، لأنهم لا يطيقون النظر إلى فقهاء العصر ولا يصبرون على الاستماع لعلماء هذا الوقت، ولأنهم يفضلون العوام على الفقهاء لأنهم لا يموهون في الدين ولا يغرون المؤمنين ولا يدعون أنهم علماء، فهم إلى الرحمة أقرب ومن المقت أبعد[٧٥].

وهكذا مثّل الشطح مظهراً من مظاهر المعارضة ضد كل من سلطة الدولة وسلطة رجال الدين، وكشف عن وجود المتصوفة بين الناس واشتغالهم بأحوال السياسة والاجتماع، ورفضهم السلطة ومقاطعتها، وكل ما يتعلق بها «باع الشيخ أبو القاسم الإسكندراني دابة لرجل فجاءه بعد أيام فقال: إن الدابة التي اشتريتها منك لا تأكل عندي شيئاً. فسأله: ماذا تعاني من الأسباب؟ [أي: ماذا تعمل؟] فقال: رقاص عند الوالي. فقال له الشيخ: دابتنا لا تأكل الحرام»[٧٦]!

ونحن نعلم جيداً كيف أن رابعة العدوية فقدت قلبها زمناً لما غزلت ثوبها في ضوء مشاعل السلطان (مواكبه المضاءة تمر ليلاً)، وبالمثل كيف كانت أخوات بشر الحافي يأتين ابن حنبل ليفتيهن في حكم الغزل في ضوء مشاعل بني طاهر، أحلال هي؟... إلخ.

ج ـ التأويل: يبدو ثالث التجليات من خلال «التأويل»، وحين سئل ابن عباس عن معنى آية من القرآن، أجاب: «لو فسرته لكنت فيكم الكافر المرجوم»، وهو قول ينبئ عن مأزق التأويل وخطورة الباطن والقول به أمام الجمهور، كما ينبئ عن التعارض القائم بين التجربة الصوفية التي تعتمد الباطن والتجربة الدينية العادية ممثلة في جموع الفقهاء، تعارضاً على مستوى كل من الفهم والتفسير.

ويعني التأويل «صرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنّة (...) قال أبو الدرداء: لا يفقه الرجل كل الفقه حتى

---

(٧٥) أبو طالب محمد بن علي بن عطية المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، حققه وقدم له وعلق حواشيه محمود إبراهيم محمد الرضواني (القاهرة: مكتبة دار التراث، ٢٠٠١)، ج ١، ص ٤٨٢.

(٧٦) العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق**، ص ٢٣١.

يرى للقرآن وجوهاً كثيرة (. . .) وللصوفي بكمال الزهد في الدنيا، وتجريد القلب عما سوى الله تعالى مطلع من كل آية، وله بكل مرة في التلاوة مطلع جديد وفهم عتيد (. . .) فتتجدد له التجليات بتلاوة الآيات وسماعها»[٧٧].

وينزع التأويل عادة نحو الصحيح والمتبدل والمتنوع، مصرحاً بمعاني الحياة ووجوهها، ويكشف القول عن الخلق والحرية والإبداع، فيما يتشبث التصور السلطوي بالنافع والثابت والمتجانس، وينتهي التأويل الصوفي إلى ما يعارض القول السلطوي التقليدي الذي يهجس بأبدية السلطة ويلوذ باليقين، ويتطير من الاحتمال.

ومن هنا كان تدوين التصوف ممثلاً لـ «رغبة في الاستمرار في الحياة رغم الحدود والأسيجة الموضوعة، أي رغم سقف الموت، وحتمية الزوال ومحدودية الطاقة البشرية في استيعاب تجليات الواقع وتعقيدات العالم (. . .) محاولة ضمنية للتعالي على تلك الشروط التي تشدنا إلى مستوى اليومي المعاد، والتطلع إلى أفق أرحب يعطي دلالة لتجربتنا في الحياة»[٧٨]. والواقع، يحتاج المتصوف اللغة ولا يحتاجها: يحتاجها كي يبرهن على تملكها، ولا يحتاجها لأن المريد بينه وبين الشيخ عقدٌ قِوامه الطاعة والقبول والإذعان والرضا.

إن انفتاح التأويل الصوفي يفتح بوابات الجحيم السبع على الفهم الأحادي لرجل الدين، وعلى السلطة السياسية كذلك، فرجل الدين السلطوي يعيش حقائق سلطوية ويتشبث بها وليس على استعداد للتنازل عنها، ويرمي إلى «العوام» بوهم الانتصار، محاذراً أن تمتلك «العامة» سلطة، ومحاذراً أكثر من فقدان المرجع السلطوي الذي يرتكن إليه ويستند إليه، إذ تختزل الحقائق وتضيع الرؤى ما بين تسييس الدين وتديين السياسة، وليس إلا ثمة حقيقة واحدة، تلك التي تؤمن بها دولة الرئيس وتروج لها، فكلام السلطة سيد الكلام حيث لا كلام!

يتساوى الطرفان رمزياً (الدين ـ السلطة) وينتهيان إلى تحالف جدلي، يسبغ فيه رجل الدين الشرعية على السلطة، وتعيد الأخيرة إنتاج صورته وهالته

(٧٧) الحفني، **معجم مصطلحات الصوفية**، مادة «تأويل»، ص ٤١.

(٧٨) محمد برادة، «الكتابة، الحرية، ومواجهة الانهيار،» **الكرمل** (رام الله)، العدد ٨٢ (شتاء ٢٠٠٥)، ص ١٥٦.

بما يزيد من سلطته وتأثيره، ومن ثم يكون التقديس المشترك لكل منهما، تقديس ليس وقفاً على زمن دون آخر، فبحسب بول ريكور «تخلق الثقافات نفسها برواية القصص عن ماضيها. ومكمن الخطر، بالطبع، أن هذا التوكيد الجديد قد تحرفه في العادة النخب التي تحتكر السلطة إلى خطاب تمويهي، يهدف إلى الدفاع غير النقدي عن السلطات السياسية الراسخة. وفي هذه الحالات تتحجر رموز الجماعة وتتوثن، أي تتحول إلى أكاذيب لتبرير شرعية السلطة»(٧٩). وهذه أقل نتائج التفسير الأحادي، ومن هنا، فقد وثن المؤرخون في حالات كثيرة السلطة السياسية القديمة ورموزها، الأمر الذي أنتج السلطان الذي لا يُساءل، لا يحاكم، لا يستجوب، وأغفلت الرعية التي يسألها السلطان من دون أن تسأله، يحاكمها من دون أن تجرؤ ولو على التطلع إلى محاكمته.

وفيما يحتكم التفسير إلى السلطة، ويتماهى معها، يحتكم التأويل الصوفي إلى التجربة الذاتية، فهي مبدأ تأويلي على ما لاحظ بول نويا اليسوعي في رصده للبذور الأولى التي استنبتتها الصوفية في نظرية التأويل(٨٠). وساهمت تلك البذور في الانفصال عن دائرة الفقهاء الماضية دائماً وأبداً في ركاب السلطة ومواكبها، ذلك أن «إشراك التجربة في بناء المفهوم يجعل هذا البناء سيرورة مقترنة بالأحوال والمقامات والأذواق، وهكذا فإن قيمة المفهوم عند الصوفية لا تتكشف من حمولته المستنبتة فيه فحسب، وإنما من آلية بنائه»(٨١).

وسمحت هذه الآلية بالانتقال من المفهوم المجرد إلى المفهوم التجريبي. وإذا كان المتصوف يعلن حدود إرادته في ما يصدر عنه، نافياً قدرته على التدخل الإرادي فيه، وخضوع تجربته للفتح والتنزل، فنحن هنا إزاء تأويل «قائم على الفتح لا تحتفظ فيه القصدية بدلالة بسيطة، وإنما تتسع في منحى إشكالي مشدود إلى علاقة الإلهي بالإنسي كما يحياها الكاتب الصوفي»(٨٢).

يبدو التأويل الصوفي معارضاً لاتجاهين: فهو من ناحية يزحزح معادلات

---

(٧٩) فيصل دراج، «الكتابة الروائية وتاريخ المقموعين،» **الكرمل**، العددان ٧٦ ـ ٧٧ (صيف ـ خريف ٢٠٠٣)، ص ٦٢.

(٨٠) Paul Nywa, *Exegese coranique et langage mystique* (Beyrouth: Dar el-Machreq, 1970), p. 10.

(٨١) خالد بلقاسم، «الصورة في كتابات ابن عربي،» **الكرمل**، العدد ٨٥ (خريف ٢٠٠٥)، ص ١٥٩.

(٨٢) خالد بلقاسم، **الكتابة والتصوف عند ابن عربي** (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤)، ص ٨٣ وما بعدها.

المرجعيات الدينية ويسحب بساط السلطة من تحت أقدامها، ومن ناحية أخرى يستعصي على السلطة التحكم فيه، وتنوش أحكامه ونتائجه واستدلالاته السلطة من جانب أو آخر «فالسلطة تشتمل على قدرة السيطرة على أنظمة الخطاب، وأحد جوانب هذه السيطرة هو الجانب الأيديولوجي الذي يضمن أن تكون أنظمة الخطاب متناغمة أيديولوجياً على الصعيد الداخلي، أو أن تكون متناغمة مع بعضها البعض على المستوى المجتمعي»[٨٣].

الأمر الذي لا يمكن تحققه إزاء التأويل الصوفي، فمن جهة، يحتكم إلى التجربة الذاتية ويفتح المجال أمام الفردية، ومن جهة ثانية، يحتكم إلى المرجعية الإلهية، أي إلى المطلق بحيث تبدو معطياته كما لو كانت «وحياً» أو «فتحاً إلهياً»، أي سلطة أعلى من السلطتين القائمتين، السياسية والدينية على حد سواء.

ويعبر المتصوفة عن تلك المعادلة بلفظي النزول والتنزل، باعتبارهما وجَهي الوحي «وقد اختص النزول بالأنبياء والتنزل بالأولياء. ويبقى النزول ناقصاً من دون التنزل. وهذه حاجة لم يدركها أهل الظاهر فحصروا همهم في النزول، فعمهم النقص في حظوظهم من الحق (. . .) وفي الأماكن التي ضنت عليها السماء بالنزول قام الأولياء بما يقوم به الأنبياء»[٨٤]. وفيما يفتح التأويل المجال أمام الانفتاح، يحيل من جانب آخر إلى ادعاء الحقيقة ومن ثم التسلط، وسنرى عند تحليلنا لسلطة الخطاب عند المتصوفة، كيف أنه ينتج ما يُسمى بـ «الثناقيمية» أي قيماً متضادة ومتناقضة.

لقد ميز الصوفية، في إطار تطور اللغة الصوفية، بين مصطلحي «الإشارة» و«العبارة»، فالإشارة مجرد إيحاء بالمعنى من دون تعيين وتحديد، ومن شأن هذا الإيحاء أن يجعل «المعنى» أفقاً منفتحاً دائماً، أما العبارة، فهي تحديد للمعنى يجعله مغلقاً ونهائياً. ويتأسس «هذا التمييز بين مصطلحي «الإشارة» و«العبارة» على التمييز الذي يؤكده المتصوفة بين «المعنى الظاهري» للخطاب الإلهي ودلالته «الباطنة»[٨٥]. أي بين الخطاب بدلالة اللغة الوضعية ـ في بعدها الإنساني ـ كما يفهمه الفقهاء، ومستوى اللغة الإلهية التي يشار إليها بطريقة رمزية لا تنكشف إلا لصاحب التجربة الصوفية.

---

(٨٣) فيركلو، «الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية،» ص ١٦٣.

(٨٤) العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق،** ص ١٣.

(٨٥) أبو زيد، «اللغة، الوجود، القرآن: دراسة في الفكر الصوفي،» ص ١٥٨.

ولم يقتصر المتصوفة في مرحلة لاحقة على تأويل الكلام الإلهي في الخطاب القرآني، وإنما تجاوزوا ذلك إلى القول إن الوجود كله عبارة عن «كلمات الله المسطورة في الآفاق» وهي غير قابلة للحصر ﴿**قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً**﴾(٨٦)، ﴿**ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله**﴾(٨٧). وهو ما لا يأتلف والخطاب السلطوي لمؤسسة الخلافة، كما لا يقبل بدلالات ومعطيات التجربة الدينية العادية، بالرغم من تأكيد المتصوفة أنفسهم على مدى توافق الظاهر والباطن، الشريعة والحقيقة، ففي ما يخص مسألة التأويل ثمة أهمية للبعد الظاهري من أجل النفاذ إلى مستوى الباطن، فالظاهر بمثابة الرمز الذي يحيل إلى المرموز، وهو ما لم يتفهمه الفقهاء، الأمر الذي أدى إلى استخدام المتصوفة لمصطلح «الإشارة» بدلاً من «التفسير» تحاشياً لهجوم أهل الرسوم. كما نتج منه اتباع «منهج الستر»، واستخدام «التقية» في التعامل مع السلطات القائمة.

ومن دلالات التأويل الصوفي في القرآن، أن الكأس والسلام يرمزان إلى مراسم تولية الأولياء المقربين في الجنة ﴿**يطوف عليهم ولدان مخلدون. بأكواب وأباريق وكأس من معين**﴾ و﴿**إلا قيلا سلاما سلاما**﴾(٨٨).

ينحو الفعل التأويلي نحو التحاور والتجاور مع التفسير الأحادي أو القراءة الحرفية للنص، كما ينحو نحو تعميق الفهم متعدد المستويات، ومختلف الأبعاد، وإدراك اللامدرك، اللامعبر، المسكوت عنه، ذلك المتخطي للمباشر والمفصوح باتجاه الكامن، القابع، القار، والمحف، أو ما بعد اللفظة، وما تحتها، ما وراء الكلمات، وما خلف جدار الحروف، كما إن «التفسير الروحاني ينقب في الظلي والمصاحب، والموحي والمحتمل، وبذلك الغوص فهو يلتقط المعنى الذي لا يبقى عند المحسوس والعوامي، إنه يحلّق، ويغور في عالم ما بعد المادي وما يتجاوز العياني والواقعي والمعهود»(٨٩). ويستشعر الخطر في كل ما هو مألوف.

---

(٨٦) **القرآن الكريم**، «سورة الكهف،» الآية ١٠٩.

(٨٧) المصدر نفسه، «سورة لقمان،» الآية ٢٧.

(٨٨) المصدر نفسه، «سورة الواقعة،» الآيات ١٧ ـ ١٨ و٢٦ على التوالي.

(٨٩) جعفر الصادق (الإمام)، **كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن (بحسب «حقائق التفسير» و«زيادات حقائق التفسير» للسلمي الشافعي)**، ص ٢٦.

ولا تقبل السلطة المستبدة بما هو محتمل، لأنه يمثل هدماً للبناء الذي أقامته، لذا سخرت السلطة قنواتها كافة للوقوف ضد التأويل الصوفي، وراح مؤرخوها يصبون جام سخطهم على السلمي، فالذهبي في **تذكرة الحفاظ** يقول عنه «ألف حقائق التفسير فأتى فيه بمصائب وتأويلات الباطنية نسأل الله العافية (. . .) وقد حمل ابن الجوزي في **تلبيس إبليس** حملة عنيفة على السلمي، حيث قال: وجمع لهم «حقائق التفسير» فذكر عنهم فيه العجب (. . .) ونجد الإمام تقي الدين بن الصلاح الواحدي قد أفرط في حكمه بشأن هذا الكتاب حين قال: (. . .) فإن كان اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر»[٩٠].

٢ ـ التجلي المعرفي ـ الأخلاقي

كيف يمكن أن تتجلى السلطة في المعرفة؟ وما حدود العلاقة التي تربط بينهما؟ يمكن القول إن المعرفة ـ أي معرفة ـ هي سلطة ذات وجوه متعددة تتجلى وتتخفى، تغور وتبدو، تلامس السطح وتقيم في القاع، وسنعمد هنا إلى إبراز وجوه تجلي السلطة في المعرفة الصوفية.

نؤكد بداية أن سلطة المعرفة تتمظهر عادة في ما يمارسه التقليد من سلطان، وفي ما تتحلى به المفاهيم من قهر وسطوة ولاحيادية، إذ لا تعكس وقائع ذات وجود موضوعي مطلق، وتنتمي إلى أنسجة متشابكة من المعتقدات والإلزامات المذهبية، وبالتالي تعجز عن أن تكون محايدة.

إننا «نكون واهمين إذا ما استرسلنا في الاعتقاد والظن أن المعرفة نظر ونظرية خالصين، لا بمعنى أن لهما وظيفة تمكنهما من أن يغدوا قوة وسلطة في يد من يمتلكهما بل من حيث إن نسيجهما، أي نسيج المعرفة، سلطة: فإضافة السلطة إلى المعرفة، لا تعني بالضرورة أن العلاقة بينهما علاقة برانية خارجية، أو ارتباط إضافة وتبعية، لا غير، بل إن من صميم المعرفة نفسها، أنها سطوة وسلطان وقهر وإلزام وهيمنة واستحواذ»[٩١]، فكيف الظن بمعرفة تدعي نفسها إلهية؟

حرص المتصوفة على تأكيد صلتهم بالنبي (ﷺ) من خلال ما تعارفوا عليه بلفظة «الإسناد»، وهو الذي «يصل سلسلة شيوخهم بالنبي كما هو الشأن

(٩٠) السلمي، **تسعة كتب في أصول التصوف والزهد**، ص ٦٦ ـ ٦٧ و٧٠.

(٩١) سالم يفوت، **سلطة المعرفة** (الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٥)، ص ٦.

في الحديث، وأقدم أسانيدهم المعروفة إسناد الخلدي المتوفى عام (٣٤٨هـ/ ٩٥٩م) وهو يبتدئ بالجنيد فالسقطي فالكرخي ففرقد فالحسن البصري ثم أنس بن مالك فالنبي «وهو الإسناد الذي أخذت به جميع الطرق الدينية الكبرى»[٩٢]. أما بالنسبة للمعرفة، فهي تحصل للإنسان في نظرهم من وجهين، **أحدهما** طريق الاستدلال العقلي الذي يختص به العلماء والحكماء من الفلاسفة والمتكلمين. **أما الثاني**، فلا يحصل بطريق التعلم ولا الاستدلال، «وهو ينقسم إلى قسمين، **الأول**: يسمى إلهاماً ونفثاً في الروع، ويختص به الأولياء، **والثاني** [يسمى]: وحياً، ويختص به الأنبياء. وأهل التصوف يؤثرون العلوم الإلهامية دون التعليمية، ويعدونها المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية التي يستحيل معها إمكان الخطأ»[٩٣].

وبديهي أن طبيعة المعرفة الصوفية تعارض المنحى العقلي، وعلى مستوى السلطة «فكثيراً ما يصبح العقل تابعاً لشمولية ما، تحاكمه بدل أن يحاكمها، وتفرض عليه قيوداً، فتسكنه وتتكلم نيابة عنه، وبذلك يغدو العقل أداتياً كما في زمن سيادة الرأسمالية الحديثة»[٩٤]. مثلما حدث حين تبنت الدولة العباسية الاعتزال أيديولوجيا رسمية منذ المأمون وحتى المتوكل. لقد تمسك المتصوفة «بحقائق الأحوال واستنبطوا معاني القرآن، وعاشوا تجربة شخصية روحية، كشفت لهم عن جوهر الإسلام (...) ويعد الصوفية أنفسهم الممثلين الحقيقيين للحكمة المشرقية»[٩٥].

لا يعد النمط العقلي الذي يستعمله الفلاسفة وعلماء الكلام ومنظرو السلطة ملائماً لمعرفة المتصوفة، «لأن العقل يمكنه أن يحلل، ولا يمكنه أن يعاين أو يذوق. والإيمان بنصوص الوحي [ظاهره] يزودنا فقط بإمكانية الوصول إلى الظاهر. أما الخيال ـ المعرفة القلبية، فيمكن أن يكشف لنا عن الحقائق الأعمق للأشياء (...) والنفاذ إلى هذا المجال [اللامادي واللاروحاني في آن، حيث تتجسد الأرواح وتتروحن الأجساد] ـ عبر التأويل

---

(٩٢) عبد الرازق وماسينيون، **الإسلام والتصوف**، ص ٢٦.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٩٤) عمر كوش، **أقلمة المفاهيم: تحولات المفهوم في ارتحاله** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ١٨.

(٩٥) محيي الدين عزوز، **التطور المذهبي بالمغرب ودراسة قصة «حي بن يقظان»** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٤٢.

الباطني ـ يستلزم التحقق بالسر الإشراقي أو العرفاني»[٩٦].

ومثلما تم الانتقال من الزهد إلى التصوف، انتقل التصوف من البحث في الأخلاق إلى الكلام في المعرفة، فكان التصوف طريقاً من طرق العبادة في طوره الأول «يتناول الأحكام الشرعية من جهة معانيها الروحية وآثارها في القلوب(. . .)، ثم انتقل التصوف فأصبح طريقاً للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين»[٩٧].

واستند المتصوفة، في طور المعرفة هذا، إلى مستوى دقيق ومتطور من الشعور بالحقائق، وأفسح مجالاً كبيراً للعاطفة «في عملية الاتصال بالذات العليا، والاتحاد بها، وتحويل هذا الجزء الشعوري من الطبيعة الإنسانية إلى مصدر للمعرفة، وليس للانفعال كما هو معروف عنه»[٩٨].

لقد استطاع المتصوفة صهر مجموع الاستعدادات العاطفية والأخلاقية المرتبطة بالإيمان، في قواعد سلوكية وعقلية، تقول بإمكانية الاتحاد الوثيق والمباشر بين الفكر الإنساني والمبدأ الأساسي للوجود، وهو ما يصطدم بالطبع مع كل من السلطة السياسية والدينية والثقافية، فأن يصبح المتصوف معلناً اتحاده بذلك المشخص الغامض الذي يلف الوجود ويحيط بكافة الموجودات، ليحل في قلب الحكيم، مخلياً الساحة من أي سلطة أخرى تجاه هذا الوضع الشائك، من شأن ذلك أن يحول المعرفة إلى سلطة، وأن يزوده «بسلطانه المأهول بالقوة [حتى] وهو في عزلته المضادة لدولة الظاهر والمتماهية مع الخلق بحكم تماهيها مع المطلق، [فـ] قوة الدولة آتية من جنودها وأموالها، وقوة الحكيم من جهة محكمة يتدامج فيها الخلق مع المطلق الكوني فهي غير قابلة للاختراق أو التلاشي، خلافاً لقوة الدولة بامتدادها المحدود»[٩٩].

وفي ما يخص **المعرفة بوصفها** سلطة، ليست هذه القوة من نواتج العقل

---

(٩٦) كاسبر، «**اتجاهات غربية في** دراسة التصوف،» ص ٢٠٥.

(٩٧) عبد الرازق وماسينيون، **الإسلام والتصوف**، ص ٤٣.

(٩٨) محمود عبود حروق، «**مفهوم** الخاصة في التصوف الإسلامي: في تكريم البروفسور جان موريس فييه،» **مجلة حوليات فرع الآداب العربية** (بيروت، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، **معهد الآداب الشرقية**)، مج ٦ (١٩٩١ ـ ١٩٩٢)، ص ٤٢١.

(٩٩) العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق**، ص ٢٧.

الذي يصيب ويخطئ، وإنما هي أشبه بانفجار يحمله روح الكون إلى روح القطب، فيغمر الوجدان، ويوقد في الباطن ثورة متأججة ضد منظري المعرفة غير البريئة، ضد دولة الظاهر مستعلية على أربابها. ويبلغ هنا جدل الظاهر والباطن مداه، حين يعمد المتصوف إلى المضي قدماً في طرائق البحث المعنية بالحق (الله) والخلق (السياسة)، وهي طرائق وعرة محفوفة بالمخاطر، ولكن، متى كان التصوف خلاء من كل خطر؟ وبعداً عن كل أذى؟

لا يملك المتصوف من نفسه شيئاً، فيبقى مصيره مشدوداً لإرادة خالقه، لذا كان علي بن إبراهيم الحصري (ت٣٧١هـ/ ٩٨١م) يقول: «ما عليّ مني؟ وأي شيء لي فيَّ حتى أخاف وأرجو؟ إن رحم رحم ما له، وإن عذب ما له»[١٠٠]، فيدرك المتصوف حجم سلطته، وحين يعارض السلطة يكون مستعداً لتحقيق معنى التصوف في نفسه (بذل الروح).

ولما سُئل أبو عثمان النيسابوري «كيف يستجيز للعاقل أن يزيل اللائمة عمن يظلمه؟ قال: يعلمه أن لله سلطة عليه»[١٠١]. كما إن الخوف من السلطان لا مبرر له في نظره، فحقيقة الخوف ألا تخاف مع الله أحداً، فمن خاف الله أخاف الله منه كل شيء، ومن لم يخف الله أخافه الله من كل شيء[١٠٢].

وحين دخل رجل على أبي بكر الوراق، يقول له: إني أخاف من فلان. قال: لا تخف منه، فإن قلب من تخافه بيد من ترجوه[١٠٣]. وعلى كل حال، فإن المتصوف حين يشغل نفسه بالسياسة يكون مدركاً لعاقبة الأمور، وفي هذا يقول أبو بكر الواسطي: «التعرض للحق وللسبيل إليه تعرض للبلاء ومن تعرض للبلاء لا يسلم منه ومن أراد مسلك السلامة فليتباعد عن مراتع الأهوال»[١٠٤].

إن المتصوف، وقد امتلأت نفسه بالمعرفة الإلهية، ليتمثل ذاته قدوة ونموذجاً يُحتذى، وعلى قدر مرتبته تعظم مسؤولياته، وحين تلجأ السلطة إليه وتحتكم لحكمه، فإن ذلك يكون لوعيها وإيمانها بقدرته على التغيير،

---

(١٠٠) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٥، ص ٤٠٧.

(١٠١) أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين شريبة، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٩)، ص ١٦٤.

(١٠٢) يقول الحلاج: «من خاف من شيء سوى الله أو رجا سواه أغلق عليه أبواب كل شيء، وسلط عليه المخالفة». انظر: القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٢١٧.

(١٠٣) السلمي، المصدر نفسه، ص ٢١٩.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

فصيحات الحلاج لم تضع هباء، حين تحولت إلى جحيم مستعر في القلوب، إن كلاً من السلطة والمتصوفة على وعي بطبيعة قوتهما «أصحابي أكثر من أن تحصيهم يا إبراهيم.. أصحابي آيات القرآن وأحرفه، كلمات المحزون المهجور على جبل الزيتون، أحياء الأموات، الشهداء الموعودون (...) آلاف المظلومين المنكسرين»[(١٠٥)].

ويتوق المتصوف على الدوام إلى معانقة الحق وسيلة خلاص من الواقع المرفوض، ويؤلمه أن يرى السلطة في أيدي من لا يفقه شيئاً غير التلذذ بامتيازاتها، بينما هو يريدها لنفسه «سلطة مثقف يحس في ذاته بما يزيد على المطالب الخسيسة للحكام (...) مثالاً للقطب الصوفي، الذي يطمح إلى الامتداد في الروح الكونية والتجوهر فيها، ثم الانتهاء منها إلى امتلاك الطاقة الروحية التي تمده بالتأثير في العالم»[(١٠٦)]. لذا يستعيض المتصوف عما هو مفقود في العالم المرئي، يستعيض عن السلطة المفقودة بسلطة أخرى، فيمتلك بذلك القوة «التي توازي قوة السلطان إن لم يتغلب عليها. وهذا هو معنى الكرامات: أن تقف جارية حسناء بباب الجنيد أرسلها الخليفة لغوايته من دون علمه، فينظر إليها فتقع ميتة، معناه أن الصوفي يعلم الغيب، ومعناه أيضاً أنه أقوى من الخليفة نفسه فهو «يرى بنور الله» ويتصرف بإرادته»[(١٠٧)].

تثير الحادثة السابقة تساؤلات شتى حول طبيعة الكشف الصوفي الذي يعني «الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية، وجوداً وشهوداً»[(١٠٨)]، فهو معرفة فوق عقلية، معرفة بمثابة «علم الصديقين، وإن من كان له فيها نصيب فهو من المقربين (...) وإذا وصل المرء إلى هذه الدرجة سمي «عارفاً»[(١٠٩)]. ولذلك حين سئل الجنيد عن العارف، أجاب على الفور: إنه من يرى بنور الله. ففي شخص العارف بالله يتداخل كلا الجانبين، المعرفي والأخلاقي، وليس غريباً تعريف الجنيد العارف بأنه مَنْ «إذا قال

---

(١٠٥) خالد سليمان، «من الذي ساق الحلاج إلى حتفه؟،» مجلة **أدب ونقد**، السنة ١٨، العدد ٢٠٢ (حزيران/ يونيو ٢٠٠٢)، ص ١٢٦ ـ ١٢٧.

(١٠٦) العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق**، ص ٧٤.

(١٠٧) حرب، «التصوف الإسلامي هل هو نفي العقل أم عجزه عن التحقق؟: بحث في عقلانية الجنيد،» ص ١٠٤.

(١٠٨) الحفني، **معجم مصطلحات الصوفية**، مادة «كشف»، ص ٢٢٥.

(١٠٩) بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، ص ٢١.

نطق بقوة العلم، وإذا سكت، سكت بوقار الحلم، يؤدي إليهم [الخلق] ما حمل من العلم [الإلهي] بقلب نصوح وقول صادق (. . .) ولا يوافق بالمراءاة أحداً (. . .) ولا يريد على شيء من أعماله من الخلق أجراً»[١١٠].

والحكمة، في ما يقرر يحيى بن معاذ (ت ٢٥٨هـ/ ٨٧١م) «جند من جنود الله يقوي بها قلوب أوليائه»[١١١]. يقول تعالى ﴿**وما يعلم جنود ربك إلا هو**﴾[١١٢] وبمقدور المرء أن يطمح إلى أن يكون من جند الله، كما إنه بإمكانه «أن يسعى بأقصى ما في طاقته من جهد في سبيل بلوغ هذه الغاية السامية، لكن الله وحده يعلم جنوده، إن لكل إنسان حرية السعي نحو الدخول إلى سلطان الله»[١١٣].

ويعرف القلب الممتلئ حكمة، وحده، المعنى الحقيقي للتعاليم الدينية، إذ يعاينها في قلبه، بعد أن تكشف له طبيعتها الحقيقية، يقول الشبلي «إن لله عباداً يرون ما وراءهم من الأشياء، يرون أحوال الدنيا بلحظات قلوبهم، وأحوال الآخرة بخطرات سرهم، وأحوال ما عند الله بإشارات خفيهم»[١١٤].

يتكلم المتصوف إذاً بما في خواطر الخلق ويعرف ما يعتقدونه في سرائرهم، فحين بعث الخليفة الطائع لله من أحضر ابن سمعون الواعظ (ت ٣٨٦هـ) وهو مغضب «أخذ في الوعظ، فكان أكثر ما أورده من كلام أمير المؤمنين علي (. . .) فبكى الخليفة ثم صرفه فقيل له في ذلك، فقال: بلغني أنه ينتقص علياً، فأردت أن أعاقبه، فلما حضر أكثر من ذكر علي، فعلمت أنه قد كوشف بما كان في خاطري عليه»[١١٥].

تتدرج المعرفة عن المتصوفة، فتشمل اليقين والفراسة والمشاهدة،

---

(١١٠) أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي، «كتاب الفناء،» في: الجنيد البغدادي، **تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**، ص ٢٨٥.

(١١١) يحيى بن معاذ الرازي، **جواهر التصوف**، جمع وتبويب وشرح وتعليق سعيد هارون عاشور (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٢)، ص ٢٧.

(١١٢) **القرآن الكريم**، «سورة المدثر،» الآية ٣١.

(١١٣) خالد مدحت أبو الفضل، **الاستبداد والمرجعية في الخطاب الإسلامي: دراسة الحالة المعاصرة**، ترجمة محمد صقر عيد؛ تقديم أنور إيمان (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ص ٢١.

(١١٤) الجنيد البغدادي، **السر في أنفاس الصوفية**، ص ١٦٨.

(١١٥) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٥، ص ٥٩١.

فالمعرفة «موهبة من الله عز وجل ينور بها قلوب عباده العارفين(. . .) ثم اليقين، وهو تحقيق ما عند الغير من خبر وأخبار، واليقين مشاهدة الغيب بكشف السر، واليقين أن لا يتعجب من شيء لعلمه بمصدره ومورده. ثم الفراسة، وهي ضياء القلب بنور الحق فيبصر به المغيبات (. . .) وهي على ثلاثة أوجه، فراسة في المشاهدة (. . .) وإخبار عن غيب (. . .) وحكم على الغيب (. . .) ثم المشاهدة، وهي مطالعة الغيب بالبصيرة»[١١٦].

وتعد المعرفة أحد مقومات «الإمامة» في الولاية الصوفية التي تضم إلى جانبها كلاً من العصمة والكرامة والشفاعة. وقد عدّ المتصوفة أنفسهم بخاصة أهل الله الذين منحهم أسرار العلم الباطن المودع في القرآن والحديث، واعتبروا الولاية نوعاً من الإمامة لأنها وراثة النبوة.

وعلى المتصوف أن يتفهم النص القرآني فهماً لَدُنّياً بلا درس واكتساب، إنه محض النور الذي يُمكِن العبد من أن يسع الله في قلبه بعد أن عجزت عن ذلك السماوات والأرض، تلك هي الأمانة الحقيقية التي حملها الإنسان على عاتقه، لا التكاليف التي يحدثنا عنها الفقهاء، أمانة أن يستحضر المرء عظمة الله في قلبه، وفي ذاته «الله فعول، يا أبناء الله كونوا مثله. . الله قوي يا أبناء الله كونوا مثله. . الله عزيز يا أبناء الله. .»[١١٧]! هذا هو بيت القصيد!

وتستحيل معرفة المتصوف إلى مصدر للسلطة أو القوة، وتتمظهر في الكرامة وخرق العادة، ويبدو العالم أجمع واقعاً تحت تأثيرها، ومن ثم يؤثر الولي في الطبيعة والبشر، في الإنسان والجماد على حد سواء، وعلى نحو ما سنعرف عند تعرضنا لسلطة الكرامة عند المتصوفة. وتتمخض المعرفة الصوفية هكذا عن تحد للسلطات الثلاث القاهرة: سلطة الدولة ـ سلطة الدين ـ سلطة المال.

ويمكن القول إن السلطة قد تجلت، على نحو ما سبق، في المفاهيم الصوفية، وعملت فيها عملها، والعكس كذلك. وإذا نظرنا إلى التجلي المفاهيمي المتعلق بـ «العبودية ـ الحرية»، على سبيل المثال، فسنجد في

(١١٦) أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، «درجات المعاملات،» في: السلمي، **تسعة كتب في أصول التصوف والزهد**، ص ١٧٦ ـ ١٨٠.

(١١٧) سليمان، «من الذي ساق الحلاج إلى حتفه؟،» ص ١٢٩.

المقابل أن الثنائية تحكم هذا الإطار وغيره من المفاهيم، ففي مقابل الحكومة الظاهرة (سلطة الدولة) ثم حكومة باطنية، وفي مقابل الدولة الشرعية ثمة الحقيقة الإلهية، وفي مقابل ضرورة السلطة تقع ضرورة الولي، والحرية مقابل العبودية، والحق مقابل الخلق، والوالي مقابل الولي... وهكذا.

وتحتل الحرية مكاناً بارزاً في الفكر الصوفي، وفي هذا السياق تعد العبودية «أعلى مراحل الحرية لأنها عبودية لله جل شأنه، وهي الطاعة المطلقة له (...) وهذا المعنى للعبودية يقترن بمنتهى الطاعة لله عز وجل، وهي الطاعة التي تعني خلاص السالك من رق الأغيار وعبوديته لهم إذ لا عبودية لغير الله»[١١٨]. ويكون التحرر من العبودية بإحلال عبودية الله محل عبودية البشر «كن عبد الرب لا عبد الخلق»، فالعبودية لله مشروطة باللاعبودية للسلطان، وفي هذا يكمن معنى شهادة أن لا إله إلا الله.

ويبدو الاقتران واضحاً بين العبودية والحرية عند المتصوفة، فغاية العارف، بحسب الجنيد، هي الحرية، «آخر مقام العارف: الحرية»[١١٩]، وفي هذا يقول أحمد بن خضرويه البلخي (ت٢٤٠هـ/ ٨٥٤م): «في الحرية تمام العبودية وفي تحقيق العبودية تمام الحرية»[١٢٠] لأن المتصوف المتجرد لله لا يصح أن تستعبده الأشياء، ذلك أن «من تفرد بالله لم يذله سلطان ومن توكل عليه لم يضره إنسان. أفضل الناس من لم تفسد الشهوة دينه ومن لم يرد الشبهة يقينه»[١٢١].

ويرى المتصوفة، بعيداً عن التعريفات ذات المنحى التجريدي، أن الحرية الحقة هي في تمام العبودية للخالق عز وجل، وهي حرية ذات مضمون فاعل في تحقيق التحرر داخل النفس البشرية من عبودية السلطان، ولا تعني الحرية عندهم ذلك المحتوى المرتبط بالسلوك السياسي داخل الإطار الاجتماعي فقط، وإنما تتعدى ذلك إلى الحرية بمفهومها الروحي المتعالي،

---

(١١٨) إبراهيم محمد ياسين، **دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي** ([بيروت]: دار المعارف، ١٩٩٩)، مادة «عبودية»، ص ٥٣.

(١١٩) الجنيد البغدادي، **تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**، ص ١٠٧.

(١٢٠) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٩٤.

(١٢١) أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، «بيان أحوال الصوفية،» في: السلمي، **تسعة كتب في أصول التصوف والزهد**، ص ٣٧٤.

فثمة حرية ذاتية، وحرية غيرية، ويفضي تحقق هذين الضربين من الحرية، لا محالة، إلى تحقق كلا الجهادين، الأكبر والأصغر.

تعني الحرية إذاً «التحرر من رق الأغيار»، وقد حصرها المتصوفة في مراتب ثلاث، **أولاها** حرية العامة من رق الشهوات، و**ثانيتها** حرية الخاصة من رق المرادات لفناء **إرادتهم** في إرادة الحق، و**ثالثتها** حرية خاصة الخاصة من رق الرسوم والآثار **لانمحاقهم** في تجلي نور الأنوار[١٢٢].

ولا يستعبد الإنسان **شيء** وفق هذا المفهوم، ولا يخضع لسلطان جائر، ولا يرضى الدنية في **نفسه ودينه**، بل يصدع بالحق وللحق، ويجهر به أمام أشد الطواغيت، فمن **خاف الله** خافته كل الأشياء، ولا يدخل ملكوت الله من كان عبداً لسيدين.

---

(١٢٢) خالد زهري، «**الحرية بين مطالب** الفلاسفة ومقاصد الصوفية،» مجلة **فضاءات** (المركز العالمي لدراسات **وأبحاث الكتاب** الأخضر، الجماهيرية الليبية)، العدد ١٠ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣)، ص ٥٥.

الفصل الرابع
سلطة الخطاب الصوفي

«ترفض بعض الأعمال أن تنفتح لنا حتى ننضج بما فيه الكفاية»

روبرت شولز.

«أفلا يضع الولي بمجرد وجوده وحدة أنماط التفكير والحكم موضع تساؤل لدى أولئك الذين قصروا حياتهم على هذا العالم بدل أن يصرفوها إلى الله؟!! وحتى لو التزم الولي الصمت ممتنعا عن إصدار الخطاب، فإن سلوكه وحياته كافيان لإنكار الخطاب السلطوي وما تتضمنه حياة الساسة من مفاسد ومؤامرات»

المؤلف.

أولاً: في مفهوم الخطاب

١ ـ المعنى اللغوي

يتحدد المعنى اللغوي للخطاب وفقاً لأبعاد متعددة، ويعني في أبسط معانيه الإجابة عن شيء ما والنطق به، أو مراجعة الكلام، بحسب ما تقتضيه مادة «خطب»، وفي تفسير قوله تعالى ﴿وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب﴾[١] قيل إن المقصود بالخطاب هو الحكم بالبينة أو اليمين، أو الفصل بين الحق والباطل، والتمييز بين الحكم وضده، أو الفقه في القضاء[٢]. وكلمة الخطاب

(١) **القرآن الكريم، «سورة ص،» الآية ٢٠.**

(٢) انظر: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م)، مج ٤، ص ١٣٥، ومحمد بن يعقوب بن محمد الفيروزآبادي، **القاموس المحيط** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٦٣.

ترجمة للكلمة الفرنسية (Discours) المأخوذة عن الأصل اللاتيني (Discursus)، وهو مشتق بدوره من الفعل (Discurrere) الذي يعني «الجري هنا وهناك» أو «الجري ذهاباً وإياباً»، وكما هو ملاحظ، فإنه يتضمن معنى التدافع الذي يقترن بالتلفظ العفوي، وإرسال الكلام، والمحادثة الحرة، والارتجال(٣).

لقد ترجمت تلك الكلمة الفرنسية في الواقع إلى العربية بمفردات كثيرة، مثل المقال والحديث والنص والخطاب(٤)، ومن ثم «يقوم مفهوم الخطاب في اللغة - سواء العربية أو الأجنبية - على التلفظ أو القول بين طرفين: **أحدهما** مخاطِب، والثاني **مخاطَب**، وقد يتحاوران في شكل حديث حر، فيقال حينئذ: إنهما يتخاطبان، فيفهم أحدهما الآخر عن طريق البينة وفصل الخطاب»(٥). وتبنّى ملتقى «ابن شريق» بالجزائر مصطلح الخطاب في (رجب ١٤٠٠هـ - أيار/ مايو عام ١٩٨٠)، بحسب البعض، وشاع استخدامه منذ ذلك الحين «في الأدبيات العربية [لأنه] أفضل من «الحديث»، أو «القول» وأشمل من «المقال» وهو مقولة من مقولات علم المنطق»(٦).

غير أن التأصيل الحقيقي لمفهوم الخطاب بدا واضحاً في الدراسة القيّمة التي تكفل بها الباحث التونسي، المختار الفجاري، تحت عنوان «تأصيل الخطاب في الثقافة العربية»(٧)، حيث رجع في محاولته التأصيلية هذه إلى القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والمعاجم اللغوية، مستخلصاً أهم معاني الكلمة، بحسبها على النحو التالي:

---

(٣) Manfred Frank, «Sur le concept de discours chez Foucault,» dans: Michel Foucault, *Philosophe* (Paris: Editions du Seuil, 1989), p. 125.

(٤) يترجم علي حرب اللفظة الفرنسية إلى مقال متذرعاً باعتبارات عدة، منها أن الترجمات العربية القديمة نسبياً استعملت كلمة المقال، كما هي الحال في ترجمة كتاب ديكارت **مقال في المنهج**، كما إن كلمة خطاب - بحسب رأيه - ينفرد بها كتّاب المغرب العربي دون مشرقه، وهو مصطلح شائع في الدراسات الأيديولوجية أكثر منه في الدراسات الفلسفية، مع أنه سرعان ما يستدرك قائلاً إن ترجمته تلك مجرد اقتراح ليس إلا. انظر: «مادة «مقال»،» في: **الموسوعة الفلسفية العربية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، مج ١: **الاصطلاحات والمفاهيم**، ص ٧٧٣.

(٥) عبد الرحمن حجازي، **الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي: دراسة أسلوبية** ([القاهرة]: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ١٩.

(٦) محمد حافظ دياب، **سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا** (الجزائر: دار موفم للنشر، ١٩٩١)، ص ٧ - ٨.

(٧) المختار الفجاري، «تأصيل الخطاب في الثقافة العربية،» **الفكر العربي المعاصر**، العددان ١٠٠ - ١٠١ (١٩٩٣).

أ ـ الخطاب بمعنى الشأن والغرض، وهو ما يختص به المصدر المشتق من «خطْب» الذي تردد ذكره في القرآن خمس مرات في خمس سور، منها قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿**قال ما خطْبكن إذ راودتن يوسف عن نفسه**﴾[٨] وفي سورة القصص يسأل موسى (ﷺ) ابنتا شعيب، وهما تذودان عن السقي ﴿**ما خطبكما**﴾[٩].

ب ـ الخطاب بمعنى الكلام الذي يحمل شأناً أو غرضاً، وهو ما تدل عليه المادة التي يشترك فيها الفعلان، خطب وخاطب، والمصدران المشتقان منهما[١٠]. وفي **لسان العرب**: «يقال خطب فلان إلى فلان مخاطبة أي أجابه، والخطاب والمخاطبة، مراجعة الكلام (...) واسم الكلام الذي يتكلم به الخطيب الخطبة»[١١]. فضلاً عن أن كلمة خطاب تعبر أيضاً عن الجدل (Dialectique) والعقل والنظام (Logos) كما هو متداول لدى أفلاطون والأفلاطونية عموماً[١٢]. وهو يمثل الجانب الفلسفي للخطاب، فمنذ سقراط والسفسطائيين، انحصر الخطاب في حدود المعنى، وأصبحت مهمته تكمن في تخليص المعنى مما هو ظني ونسبي ومتغير، لأن طبيعته عقلية، فنكون إزاء حقل أو فضاء لا يقدم نفسه على أنه «نقي» و«ذو معنى»[١٣]، الأمر الذي يؤكده التفسير الفلسفي للخطاب والذي يقوم على المنطق والنظام.

ولقد ورد الفعل «خاطب» في القرآن مرتين، بمعنى الكلام المجرد كما في قوله تعالى: ﴿**ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون**﴾[١٤] أو بمعنى النفوذ والسلطة، كما في قوله تعالى: ﴿**وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب**﴾[١٥]. وبهذا المعنى يمكننا الحديث عن سلطة الخطاب عند المتصوفة.

ج ـ الخطاب بمعنى إنجاز الشأن أو الغرض، ففي حديث الحجاج «أمنْ أهل المحاشد والمخاطب (...) أراد أنت من الذين يخطبون الناس

---

(٨) **القرآن الكريم**، «**سورة يوسف**،» الآية ٥١.
(٩) المصدر نفسه، «**سورة القصص**،» الآية ٢٣.
(١٠) الفجاري، «**تأصيل الخطاب في الثقافة العربية**،» ص ٣١.
(١١) ابن منظور، **لسان العرب**، مج ٢، ص ١١٩٤ ـ ١١٩٥.
(١٢) André-Glucksmann, «Compte rendu des discusions,» dans: **Foucault**, ***Philosophe***, p. 135.
(١٣) محمد علي الكبسي، **ميشيل فوكو: تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد**، (تونس: **دار سيراس للنشر**، ١٩٩٣)، ص ٧.
(١٤) **القرآن الكريم**، «**سورة هود**،» الآية ٣٧.
(١٥) المصدر نفسه، «**سورة ص**،» الآية ٢٠.

ويحثونهم على الخروج والاجتماع للفتن»[١٦]. وهذا المعنى مقصود أيضاً في اعتبارنا، فالخطاب الصوفي له سلطة تعبوية تهيمن على السامعين وتؤثر سلباً أو إيجاباً في سلوكياتهم، على نحو ما سنعرف لاحقاً.

ويمكن القول إن مفهوم الخطاب يحتل مكانة متميزة في الدراسات الألسنية، كما يثير الكثير من الجدل حوله، «وهناك توجه كامل في فرنسا يسمى بتحليل الخطاب (Analyse du Discours) (. . .) وبخاصة تحليل الخطاب السياسي (. . .). وموضوع تحليل الخطاب دراسة العلاقة بين الذات المتكلمة وعملية إنتاج الجمل (. . .) أو علاقة الخطاب بالمجموعة الاجتماعية»[١٧]، كما يرتبط بتحليلات ليفي شتراوس للأسطورة، وتحليلات فوكو للسلطة بصورة خاصة.

٢ ـ الخطاب اصطلاحاً

يفضي الاستعمال الاصطلاحي للخطاب إلى معان ودلالات متعددة، فيعني الخطاب تارة نظاماً من العمليات الذهنية القائمة على مجموعة من القواعد المرتبة ترتيباً منطقياً، وهو بهذا المعنى «عملية ذهنية منظمة تنظيماً منطقياً، أو عملية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية، أو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض»[١٨]، كما يتشكل في صور مختلفة، كالرسالة والشعر والنثر، ومن ثم العرض، والسرد، والخطبة والموعظة، والمحاضرة، والمعالجة البحثية، وأخيراً اللغة من حيث هي أفعال أدائية لفاعلين، أو ممارسة اجتماعية لذوات تمارس الفعل الاجتماعي وتنفعل به بواسطة اللغة. وعليه، لا يمكن فصل مفهوم الخطاب عن مفهوم اللغة، على الرغم من الفوارق التي تقع بينهما.

ويتقاطع الخطاب، في الواقع، مع كل من المجتمع والأدب، لكننا سنركز هنا على علاقته بالسلطة على وجه الخصوص، فالخطاب «ليس موقعاً تقتحمه الذاتية الخالصة، بل هو فضاء لمواقع وأنشطة للذوات. إنه الخطاب ـ

---

(١٦) الفجاري، «تأصيل الخطاب في الثقافة العربية،» ص ٣١.

(١٧) الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٩١.

(١٨) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية** (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٢٠٤.

الموقع بوصفه ساحة للفعل والصراع والرغبة [في السلطة، كما] إنه فضاء للانتشار والتوتر والتوزع، مما يجعله مسرحاً للاستثمار واستراتيجية تحدد المنطوق والمكتوب والمرئي [وفق تصور سلطوي] لا بحثاً عن معنى خفي يُظهره التعليق والتأويل، ولا عن قيمة مسكوت عنها نفكك آليات كبتها فنسحبها للنور، وعن صمت يلفه ويحيط به، إنه سلسلة متميزة من الحوادث»[١٩].

إن سيرورة اللغة **مشروطة اجتماعياً**، فالعلاقة بين اللغة والمجتمع ليست خارجية، بل **علاقة داخلية جدلية**، «إن النشاط اللغوي الذي يجري في السياق الاجتماعي (**شأن كل نشاط لغوي**) ليس مجرد انعكاس للسيرورات والممارسات الاجتماعية أو تعبيراً **عنها، بل هو** جزء من هذه السيرورات والممارسات»[٢٠]، فحين نتحدث هنا عن **الخطاب السياسي** الصوفي، على سبيل المثال، لا يمكننا عزل هذا الخطاب **عما يمكن** تسميته بشروطه الاجتماعية التي عملت على تشكيله وبلورته **في صورته الحالية**، فثمة تماثل وتفاعل قائم بين المجتمع في آن، والممارسة الخطابية **في آن** آخر.

وكما لاحظ باختين **بحق، إن** «القول في الحياة ليس مكتفياً بذاته، فهو يخرج من موقف معيش **ذي طبيعة** خارج ـ لفظية (Extra-Verbale)، ويحتفظ بعلاقات محددة به. **وأكثر من ذلك**؛ فإن القول يكتمل لحظياً بالعنصر المعيش نفسه، ولا يمكن **أن يفصل عنه** دون أن يفقد معناه»[٢١]. وتحدث المتصوفة، من هذا المنطلق، **عن خصوصية** الخطاب الصوفي، وعن قراءة المنطوق الصوفي في حالة **الشطح بصفة** خاصة، حيث لا يمكن فصل هذا المنطوق عن الحالة الوجدانية **للمتصوف حال** سكره، وإلا خرج عن معناه، وأصبح التمسك بظاهر الخطاب ذريعة **للاتهام العقدي** والسياسي، لذا، فإن دراسة الخطاب، أي خطاب، تعني **الوقوف على** منطوقاته في سياقات أدائها الاجتماعي والسياسي، إذ يمثل **الخطاب بحد** ذاته «شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية

(١٩) عبد العزيز العيادي، **ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٩٤)، ص ٢٠.

(٢٠) نورمان فيركلو، «**الخطاب** بوصفه ممارسة اجتماعية،» ترجمة رشاد عبد القادر، **الكرمل**، العدد ٦٤ (صيف ٢٠٠٠)، ص ١٥٨.

(٢١) ميخائيل باختين، «**القول في الحياة** والقول في الشعر: مساهمة في علم شعر اجتماعي،» في: **مداخل الشعر**، ترجمة أمينة رشيد وسيد البحراوي، آفاق الترجمة؛ العدد ١٣ (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٦)، ص ٢٩.

والسياسية والثقافية والتي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة [السلطة] والمخاطرة في الوقت نفسه»[٢٢].

لقد سبق لنا أن ذكرنا من قبل في معنى قوله تعالى: ﴿**وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب**﴾، أن الله قد مكن داود (عليه السلام) من «السلطة الكافية التي ضمنها خطابه لاستمرار حكمه في الأرض»[٢٣]، الأمر الذي يكشف عن سلطة الخطاب، وحاجة السلطة السياسية إليه، وهو ما تنبه إليه السفسطائيون قديماً، حيث اعتمدوا الخطابة في مختلف مجادلاتهم، كما لا تخلو أي سلطة، سياسية كانت أم دينية أم ثقافية، من خطاب يقويها ويدعمها ويثبت قواعدها وينتصب للدفاع عن معتقداتها ومبادئها في وجه أولئك الذين يرغبون في النيل منها.

لكن هذا يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان الخطاب يمثّل في ذاته سلطة قائمة بالفعل كسلطة اللغة، أم إن سلطته مقرونة بالمؤسسة أو بالذات المخاطِبة أم بقوى سياسية ما، «ففي الخطاب بالذات، يحصل أن تتمفصل السلطة والمعرفة، ولهذا السبب عينه ينبغي أن نتصور الخطاب، كمجموعة أجزاء غير متصلة وظيفتها التكتيكية غير متماثلة ولا ثابتة. وبصورة أدق، يجب أن لا نتخيل عالماً لخطاب مقسماً بين الخطاب المقبول والخطاب المرفوض (. . .) بل يجب أن نتصوره كمجموعة عناصر خطابية تستطيع أن تعمل في استراتيجيات مختلفة: الخطاب ينقل السلطة، يقويها، ولكنه أيضاً يلغمها، يفجرها، يجعلها هزيلة، ويسمح بإلغائها»[٢٤].

وبمقدورنا الوقوف على فرادة الخطاب الصوفي الذي بإمكانه أن يقوي من سلطة قائليه، وأن يلغم كل سلطة قائمة ويلغيها، من خلال ثلاثية: الباطن ـ الشطح ـ التأويل. ومن شأن هذا الوقوف أن يسمح ببيان علاقة هذا الخطاب بالممارسة السياسية، لا على أساس التغير الذي حدث في وعي المتصوفة وطريقة إدراكهم للأشياء فقط، وإنما على أساس أن الممارسة السياسية أيضاً من شأنها أن تحول شروط ظهور الخطاب المناهض وأن تعرقل طريقة وجوده، محاولة تضمينه و«ابتلاعه» ضمن نسقها الأيديولوجي، وهو ما

---

(٢٢) ميجان الرويلي وسعد البازعي، **دليل الناقد الأدبي**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ٨٩.

(٢٣) الفجاري، «تأصيل الخطاب في الثقافة العربية،» ص ٣١.

(٢٤) ميشيل فوكو، **إرادة المعرفة**، ترجمة وتحقيق جورج أبي صالح ومطاع صفدي، الأعمال الكاملة لميشيل فوكو (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

حدث بالفعل للخطاب الصوفي على يد الغزالي تحت رعاية السلطة السياسية.

ويمكن أن نحدد، على أساس هذا التحليل، مختلف العلاقات بين الخطاب، أي خطاب، والممارسة السياسية، وتعيين جزئيات هذه العلاقة، والدور الذي تؤديه السلطة في تحوير الخطاب وتوجيهه وإخراجه من مساره، وإنتاجه بالصورة التي تتوافق مع توجهاتها، وذلك بالإعلاء من قيمته، وإن كان عديم القيمة (كالخطاب الغنائي والكروي حالياً)، أو الحط من شأنه، على الرغم من ثرائه (كالخطاب الفلسفي في واقعنا المعاصر على الصعيدين الشعبي والرسمي)، وكيف تنعكس مثل هذه العلاقات على مجالات أخرى من الحياة الاجتماعية، وهو ما يسمى بـ «تعيين وضعية الخطابات (Positivité des Discours) في محيط السلطة»، والوقوف على مختلف أشكال الرقابة والمنع التي تقيمها السلطة على الخطاب المعارض لها، وكيف أنه يشكل في حد ذاته سلطة يستعصي على السلطة القائمة أن تجعل منه بالكلية أداة لها، حتى وإن كان هذا الخطاب صنعة يديها، مثلما يستشري الفساد في الجسد الاجتماعي كله من دون أن يتحكم فيه منتجوه.

تحتكر السلطة الخطاب السياسي، وتمتلك حق تفسيره، كما إنها لا تكل من إعادة إنتاجه وتنظيمه، تحت شعارات مفارقة، براقة، أخاذة، كالعهد الجديد، والفكر الجديد، والمستقبل الواعد، في الوقت الذي تحكم مراقبتها على سائر الخطابات الأخرى، وتحد من سلطتها، ومخاطرها، وتفرض، في الوقت نفسه، سياجاً حول خطابها السياسي.

وتقع العلاقة الجدلية ـ التنافسية، في هذا الإطار، بين كل من الخطاب السياسي والخطاب الديني، فيسعى الحكام السياسيون دائماً إلى أن يكون لهم سلطان ديني على قلوب الرعية، يثبت لهم دعائم حكمهم، ويمكنهم من رقاب الأمة، ومن قلوب الرعية بعد أن تمكنوا من السيطرة على أجسادهم، ومن ثم نراهم ينتحلون لأنفسهم صفات وخصائص دينية، تفيض عليهم هالة من القداسة من نوع تلك التي يتميز بها رجال الدين. وفي المقابل، يأمل هؤلاء أن يكون بأيديهم زمام الأمور، يأمرون وينهون، وتجتمع بأيديهم السلطة الدنيوية بعدما ملكوا زمام السلطة الدينية، فيلجأون إلى أولي الأمر وأرباب السلطة السياسية، وما بين هؤلاء وأولئك، يضيع الحق في أن يرث «الحليمون» بلغة العهد القديم، «المستضعفون» بحسب النص القرآني الكريم، ملكوت الأرض.

يجمع رجل الدين والداعية السياسي هدف واحد، هو السيطرة على الآخر ـ

المخاطَب، من خلال الخطاب الديني والسياسي، وإعادة توجيهه والتحكم بسلوكه، فالدين والسياسة والأيديولوجيا، ما هي جميعاً إلا «ثلاثة تنوعات متتالية ولكن لا انفصال بينها لموضوع واحد، [هو] «سلطان الكلمات»»[٢٥].

وإذا كانت السياسة تعني، في أبسط معانيها، «القدرة على تحديد سلوك الآخرين والتحكم به»[٢٦] فإن ذلك هو ما يهدف إليه الخطاب أيضاً، أو ما يحققه السياسي والديني من خلال خطابيهما، فالسياسي على كل حال وريث الديني، والعلاقة التي تجمع بين كلا الخطابين، الديني والسياسي، تتجاوز كونها علاقة جوار، إنها علاقة إرث مشترك شكلاً ومضموناً، توجهاً وغاية، وهو ما يبدو واضحاً في تجليات الخطاب الديني في السياسي، من خلال صبغ العلاقة التي تجمع الحاكم بالمحكومين بطابع قدسي، ففي البدء كان الدين يوفر اللحمة للجماعة البشرية، مانحاً إياها نوعاً من التماسك، وتكفلت الأيديولوجيا السياسية بهذه المهمة لاحقاً، وارثة وظيفة الدين، معبرة عن نفسها في خطاب له صفة الشمولية وادعاء امتلاك الحقيقة.

وواقع الأمر أن ممارسة الأيديولوجيا أشد إبانة مما يقال فيها، وبصورة أدق، فإن «دلالة الخطاب الأيديولوجي [سياسياً كان أم دينياً] لا تتوقف عند حدود التعبير [الخطابي] بل تتعداها إلى صلب الممارسة»[٢٧]، أي إلى سلطة التحكم في السلوك الإنساني.

ويتحول الخطاب، من ثم، إلى معيار للحكم، فيتحول عندها إلى راية حرب، ما دام العنف يكمن في بنيته، وهو ما يبدو واضحاً من خلال الشكل النحوي المتضمن بداهة صيغة الأمر الذي «يمضي في اتجاه واحد ولا يقبل التبادل اللغوي، ويتميز بالغموض، إذ إن الغموض من أقوى أسلحة السلطة؛ فالوضوح يخلق التبادل بين المخاطَب والمخاطِب وهو ما لا تريده السلطة»[٢٨].

---

(٢٥) ريجيس دوبريه، **نقد العقل السياسي**، ترجمة عفيف دمشقية (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٦)، ص ١١٢.

(٢٦) ميشيل فوكو، «المفرد والجمع: نحو نقد العقل السياسي،» ترجمة عبد اللطيف قطميش، **الفكر العربي**، السنة ١٠، العدد ٥٧ (أيار/ مايو ـ آب/ أغسطس ١٩٨٩)، ص ٢١٧.

(٢٧) بسام حجار، «حول كتاب نقد العقل السياسي،» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٢٩ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤)، ص ١٣٦.

(٢٨) آلن غولد شيلغر، «نحو سيمياء الخطاب السلطوي،» ترجمة مصطفى كمال، مجلة **بيت الحكمة** (الدار البيضاء)، السنة ٢، العدد ٥ (١٩٨٧)، ص ١٣٥.

ذلك أن كل سلطة، حين تهدف إلى خلق علاقة أمر ونهي بينها وبين المخاطَب، فإن الجواب المقبول والوحيد إنما يتمثل في الإذعان والقبول، في الامتثال والخضوع ليس إلا، وهو سمة تميز الخطابين الديني والسياسي بصفة خاصة، فكلاهما لا يهدف إلى إقناعنا بل إلى إخضاعنا، ومن لا يمتثل لحكمهما هو خارجي أو زنديق.

ويمتح كلا الخطابين من بئر السلطة المؤسسة على السكوت، وليس على الحوار «وكل نظام سلطوي مؤسس على بنيات اجتماعية وسياسية ذات معنى واحد، أي إنها تنحدر من الأعلى إلى الأسفل، ولا تسمح بأية حركة في الاتجاه المعاكس»[٢٩].

يستند كلا الخطابين إلى النص باعتباره إطاراً مرجعياً، يمنحه الشمولية والمعيارية، ويتحول مع تقادم الزمن إلى خطاب مغلق مبهم غامض، لا يمتلك حق تفسيره إلا الصفوة والنخبة، سياسية كانت أم دينية، فارضة على الأكثرية القبول والإذعان والخضوع والامتثال، فالخطاب في ظاهره بسيط، لكن أشكال المنع التي تلحقه تكشف باكراً وبسرعة عن ارتباطه بالرغبة والسلطة، إنه موضوع الرغبة بحسب ما يقرر التحليل النفسي، كما إنه «ليس فقط ما يترجم الصراعات أو أنظمة السيطرة، لكنه هو ما نصارع من أجله، وهو السلطة التي نحاول الاستيلاء عليها»[٣٠].

ومن يمتلك الخطاب يمتلك بالفعل السلطة «وما البلاغة إلا مرآة تعكس رغبة أيديولوجية ما في السلطة، أيديولوجية تخلق خطاباً أنوياً وذا مرجع ذاتي، ولا يفرض هذا الخطاب عن طريق النقاش المفتوح، وإنما عن طريق تقنيات الخوف والترهيب والتضليل»[٣١].

ويبدو، في إطار الصراع على امتلاك الخطاب أن الصراع بين السلطة، السياسية والدينية والثقافية، والمتصوفة، صراع من جانب الأخيرين ضد احتكار الدولة ـ وذيولها الدينية والثقافية ـ لسلطان الكلمات، ومراقبة الخطابات الأخرى الصادرة عن الآخرين من قبلها، ليس بقصد التأكد «من

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٣٠) ميشيل فوكو، **نظام الخطاب**، ترجمة وتحقيق محمد سبيلا (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤)، ص ١٠.

(٣١) شيلغر، المصدر نفسه، ص ١٣٧.

أنها تشارك في شؤون الأمة حقاً، بل ليذكرها [المراقِب] دائماً بأن السلطة تنتظر منها الطاعة والنظام والخضوع [على الدوام]»[٣٢].

ينبغي الرجوع إلى سيرورات أكثر إيغالاً في القدم، من أجل أن نفهم التداخل الكائن بين الخطاب الديني والسياسي، ولفهم الجذور التاريخية للعلاقة في الأديان الكبرى، فالمسيحية، على سبيل المثال، طورت تاريخياً الشكل السلطوي الرعوي الموروث عن اليهودية، والذي يتمظهر بصورة لافتة في بنائه النظري وفي أشكال ممارساته، برسم صورة جديدة لعلاقة الراعي بالرعية، يتحول فيها الحاكم إلى راع للبشر، فهذه الرعوية من شأنها أن تنفي الحاجة إلى دستور سياسي، حيث الراعي مفوض كلياً، بناء على نص ديني، بقيادة القطيع إلى المرعى، بينما القطيع ليس له إلا الإذعان والتسليم، فالطاعة هدف والخضوع فضيلة «إن الرعوية تقترن بالاستماتة (الموت اليومي كما يتجلى في التخلي عن العالم، وعن النفس بالذات [أليس هذا عين ما يطلب إلى المريد «التخلي»؟]) فالرعوية باختصار هي تعبير عن علاقة فردية وكاملة بين الراعي وغنمه»[٣٣]. وهي علاقة تستند، في ما يبدو، إلى أسس أخلاقية، وليست قانونية، يأخذ الخطاب الرعوي فيها شكلاً نحوياً «انفخ فيجتمعوا»، في ما يقول العهد القديم، والويل كل الويل لمن يتجاهل نفخة الراعي، فتطوله عصاه، وما أقساها!

ثانياً: فاعلية الخطاب الصوفي وسلطته

نلاحظ، في نطاق التصوف، أن المريد عبر رحلته الطويلة في الطريق، لا يُعترف بانتظامه فيه، ومن ثم تملكه للخطاب الصوفي والكلام، إلا بعد التأكد من انتهاء عملية «التخلي» واستعداده للدخول في مرحلة «التحلي»، ففي المرحلة **الأولى** يتوجب عليه أن يتخلى عن كل شيء، حتى مجرد الوساوس والخطرات، فضلاً عن تبعيته للآخرين وتأثره بخطاباتهم بما في ذلك كل سلطة قائمة. وعليه لا تكون كل مناطق الخطاب الصوفي متاحة له بالدرجة نفسها لمن هم أعلى منه منزلة، أو قابلة للاختراق، فبعضها محروس وممنوع علانية، في حين أن البعض الآخر يبدو متاحاً تقريباً أمام المريد.

---

(٣٢) فرانز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ١٠٢.

(٣٣) فوكو، «المفرد والجمع: نحو نقد العقل السياسي،» ص ٢٢٥.

كما يتأبى الشطح الصوفي على الفهم الظاهري، والتجربة الصوفية في عمومها تجربة ذوقية لا يتأتى كشفها إلا من خلال المعاناة عبر الاستبطان الداخلي، شيئاً ما يتطابق وقول روبرت شولز «ترفض بعض الأعمال أن تنفتح لنا حتى ننضج بما فيه الكفاية»(٣٤). ينطبق هذا القول أشد ما ينطبق على الخطاب الصوفي، وفق ما يتضمنه من رموز وتجليات وإشارات.

وفي المرحلة **الثانية**، نشأ ما يمكن تسميته بـ «الخطاب الصوفي الشعبي»، فقد كان المتصوفة على الدوام أشد ارتباطاً بالأوساط الحضرية المسحوقة، وبالفئات الاجتماعية المهمشة، وبكل أولئك الذين لا يستطيعون التوصل إلى امتيازات الطبقات الميسورة (كالتجار، وملاك الأراضي، و«المثقفين» المرتبطين بممارسة السلطة أو المحميين من قبل الأمراء ونصيري الأدباء).

وتطورت العلاقة بين المتصوفة والطبقات الكادحة بعد القرن الحادي عشر الميلادي باتجاه ربط المتصوفة بالطبقات الخطِرة أو المعارضة (كجماعة الفتوّة، والعيارين) ثم تطورت في ما بعد نحو الارتباط بالمرابطين(٣٥). ولم يجعل هذا الارتباط المتصوفة منحصرين في تنظيماتهم الداخلية فحسب، بل ساهم في شيوع الخطاب الصوفي وتشويهه أيضاً، وتغلغله داخل الأنساق الفكرية المختلفة، كما ساهمت طبيعة المتصوفة أنفسهم في انتشاره، إذ يتمتعون بقدرة خيالية على التعايش بطقوسهم الخاصة في ظل أي مجتمع، مهما كانت الأيديولوجيا التي تحكمه(٣٦).

تكمن قوة الرمز الصوفي في امتلاكه كينونة التفاعل بين عناصر اللغة من ناحية، وعناصر الواقع السياسي ـ الاجتماعي من ناحية ثانية، كما يقيم جدلاً فاعلاً بين النص الديني والفهم الصوفي الذي يقرأ النص بخلفية كفايته المعرفية الذوقية، فاتحاً إياه على قراءات سياسية وفكرية، مغايرة تماماً لتلك الدلالات المدركة والمتداولة في الأوساط الفقهية والكلامية والفلسفية،

---

(٣٤) روبرت شولز، **السيمياء والتأويل**، ترجمة سعيد الغانمي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤)، ص ٦٨.

(٣٥) محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ١٥٩.

(٣٦) J. Spencer, *Trimingham, The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1971), p. 257.

وهنالك يمنح الرمز الصوفي النص أبعاداً نفسانية روحانية، موغلة في مكونات الذوات الصوفية.

وينتج من ذلك بطبيعة الحال، خلخلة لنمطية الإيحاءات الخطابية الأخرى، ذلك أن تموقع الرمز الصوفي ضمن السياق، يهب الخطاب «بُعده الروحي الحضاري ويجعل النص ينمو خارج ذاته، ينتشر وراء حدوده، منتجاً قراءته المتميزة، ومحققاً متعته ولذته التي تؤشر إلى شخصيته الإسلامية، ومن هنا نلحظ بجلاء مدى سلطة الرمز على النص، وعلى منطق الخطاب، بحيث يشكل بؤرة اسقتطاب دلالي، مستفزاً مخيلة المتلقي، ويدفعه إلى تأمل وضعية الرامز المحورية الواقعة ما بين الموروث الفكري، وما بين مرموز له متحول»[37].

وتعني الآية العلامة، أي الرمز، وهو ما تنبه إليه الخطاب الصوفي الذي يعد أحد الأنظمة السيميائية الكبرى في الفكر الإسلامي، فيما نحن بالكاد نستشف حالياً مثلاً الوظيفة المؤسسة للمعنى، تلك التي يشتمل عليها الرمز والمجاز والأسطورة وفقاً للمعطيات الحداثية. لقد أدرك المتصوفة أن المعنى لم يعد ثابتاً أو راسخاً أبدياً في التعالي، مثلما يؤكد الفقهاء، وإنما أصبح على الدوام جانحاً خاضعاً لولادة تدميرية، تهدم لتبني، تزيل لتؤسس، تمحو لتبدع، تحول الدلالات السابقة عنها تارة، وتتجاوزها تارة أخرى، وهو ما لم تستسغه السلطة الدينية والسياسية والثقافية على حد سواء، إذ كيف تتقبل تحطم المفهوم القديم المنطقي والنفسي والمعرفي لوحدة الأنا، وأحدية الذات الإلهية، وقد ساهمت في تأسيسه وتطوره؟ وكيف تتقبل أن تمحى الوسائط والفواصل بين الإنسان وخالقه، فيما هي تعد تجسيداً لتلك الوساطة وإحدى أدواتها؟ وكيف تسمح بأن يحل التفكك محل الوحدة والباطن المُتعب المرهق، في الوصول إليه أو في تحمل نتائجه، محل الظاهر والواضح المريح الذي يضمن لها مكانتها وهيمنتها في المجتمع؟

يوازي هذا الانفجار، على مستوى الممارسة الخطابية، منطق البوح الذي فجر على المستوى الدلالي العلاقة التقليدية بين الكلمات ووسائط المجاز، وتعتيم الاسترسال. «إن الخطاب الصوفي يوسع من الجزء الرمزي

---

(٣٧) عبد القادر عميش، «اشتغال الرمز ضمن إسلامية النص،» مجلة **حوليات التراث** (الجزائر)، العدد ٢ (أيلول/سبتمبر ٢٠٠٤)، ص ١٦١.

والأسطوري للخطاب الديني التأسيسي ثم يطوره ويستثمره (. . .) وهو يفعل ذلك من أجل بناء معرفة قائمة على المسارّة، وتشكيل غنوصية تدعم المسار الصوفي بواسطة معطيات كل تجربة سير بها حتى نهايتها (الاتصال ـ التواصل مع الإلهي، الاتحاد، الوجد ـ أي تجربة الشطحات الصوفية)، وذلك تحت ضغط التجربة الروحية المشحونة بكثافة والمستنبطة داخلياً بشكل كلي»[٣٨].

كان الخطاب الصوفي يتمتع إذاً بفعالية متميزة داخل الأجواء الإسلامية، كما كانت مدونته الاصطلاحية تتمتع كذلك بحقل دلالي متميز أشد التصاقاً بالتجربة الصوفية وأكثر بعداً عن الدلالات المعجمية المألوفة، الأمر الذي خوله أن ينجز شفرة لغوية جديدة، تناور السلطة من زاوية مختلفة ضمن حقل التواصل الحضاري، فقد كان الخطاب الصوفي متعلقاً بقضايا الجماهير، بما يحمله من إحساسات إنسانية عالية، تكشف عن معاناة الواقع، مشاركاً الإنسانية همومها، محاولاً التخفيف عنها من خلال تبنيه القيم الصوفية العملية.

ولا تزال الروح الصوفية المتمردة على المألوف ترسم المشهد الحياتيّ المؤلم، ما دام الزمن العربي يعيش القهر والظلم والتسلط والاستبداد، أينما وجد أنين وألم وموت، أينما وجدت قضية وحق مسلوب، أينما وجد التشرذم والتخلف والإقصاء والتهميش، يكشف لنا البعد السياسي للرمز الصوفي عن خط الدم القاني، المسفوك، الممتد منذ دم الحلاج، وقد كتب على الأرض لفظ الجلالة عقيب ذبحه، وسلخ النابلسي والنسيمي. . .إلخ.

وتبعاً لذلك جرد المتصوفة الرمز الصوفي من دلالته إزاء تلك المذابح، وأعادوا تشفير اللغة في قصائدهم التي تئن بالشكوى، شكاية النفي والبُعد على المستوى الوجداني، وشكاية الهجر والتهميش على المستوى الحياتي، شكاية المحنة وقد طالتهم حيناً وفرقتهم أحياناً أخرى، فنفوا من الأرض وعاشوا على هوامش الخارطة، وكأنهم يسترجعون مسيرة أبي ذر الذي قال عنه النبي (ﷺ) «رحم الله أبا ذر يعيش وحده ويموت وحده ويبعث يوم القيامة وحده»، وقد كان!!!. لقد أبعد المتصوفة الدلالات الأولية الحسية والدنيوية، لألفاظ مثل الحب، العشق، الخمر، ثم وضعوها في أنساق مغايرة لأنساقها المعهودة، وبذلك أزاحوها عن ماهيتها الأولى لتتحول من

(٣٨) أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ص ١٦٣.

مجرد أسماء وصفات متعارف عليها إلى رموز وتعابير لها دلالتها الوجدانية، بعد ما عانوا تجلياتها الظاهرية.

لقد فقد الحب معناه في عالم السلطة، وأوغرت الصدور بالكراهية والحقد، ومضى الخليفة إلى كرسيه على بساط يحمل لون الدم المسفوك للضحايا الذين ذبحهم كيما ينفرد بالأمر دونهم، ولم يعد العشق موجوداً بعد، وقد أفرغ من أهم معانيه، من التضحية والفداء، فلم يعد بإمكان أحد أن يصلب في مصلحة الأمة، في الوقت الذي يسرع فيه الجميع من أجل أن تصلب الأمة في مصلحتهم! والخمر، بدل أن تدل على سكر العاشق المتيم وقد أبعده الحبيب في فيافي الوحشة هاجراً إياه، أصبحت كأساً ومدامة يشتغل بها الأمين وصاحبه، بينما بغداد محاصرة من جيوش المأمون تدك بالمنجنيق! هكذا تحمل الرموز دلالتها الوجدانية «فكل مبدع بالكلمة أو الخط لا يعني بما يراه إلا بوصفه عتبة لما لا يراه»[٣٩].

ولذلك وجد الخطاب الصوفي في الشعر إطاراً تبليغياً، ولم يكن الشعر هدفاً بحد ذاته، بقدر ما كان أدباً رسالياً، ينطوي على سر لا يدركه إلا العارفون، «لذا اعتبر الصوفية الشاعر [الحقيقي، لا شاعر البلاط] مصنوعاً على عين الله (. . .) جسمه في الأرض، وقلبه في السماء يتسقّط أخبار العالم العلوي الذي عبره بومضات إلهية بها يكون شعره ناراً [تحرق الظلمة من أصحاب السلطة ومعاونيهم و] تهجم على الأفئدة بغير حجاب»[٤٠]، فكان الحلاج في شعره ينطلق بما يتخطى عتبة الزمن والتاريخ، وكل قول نطق به اندفاع غير مقيد و«قول مفرط لا يقاس، يُحرج بمجرد وجوده [لامتلاكه السلطة، كل سلطة زائفة و]، يُحدث في حائط اللغات ثغرين ينساب منهما نور آخر من عالم آخر هو الآن ذاته، ووظيفة اللغة التوسط بين العالمين، شأنها في ذلك شأن الملَك الذي يؤدي الرسالة»[٤١].

ينفي الخطاب الصوفي، فيما يؤسس سلطته الخاصة، قضية السلطة والتملك مرتفعاً بها من سياق الذات البشرية (الأنا) إلى عالم الحقيقة

---

(٣٩) أدونيس (علي أحمد سعيد)، **الصوفية والسوريالية**، ط ٣ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦)، ص ٢٠٢.

(٤٠) نور الدين دحماني، «الصورة الفنية في الخطاب الشعري الصوفي،» مجلة **حوليات التراث**، العدد ٢ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤)، ص ١٢٥.

(٤١) سامي علي، «شعرية التصوف في شعر الحلاج،» **مواقف**، العدد ٥٧ (١٩٨٩)، ص ١١.

الموضوعية (الله) مميزاً «بين شيئين: **الأول**، بين شيء وجودي ـ تاريخي أو وقتي (Historical-Existential)، [**الثاني**] وبين «الله»، كذات خالقة ونهائية وسرمدية، لها موقع خاص في الكون باعتبارها الخالقة والمدبرة والمسيرة لها»[٤٢]. ومن ثم، فلها وحدها السلطة الكاملة، وليس للخلفاء حق تمثيلها أو الادعاء بامتلاكها، مرتفعاً بالمريد نحو الكمال، وبلوغ مرحلة القطبية، بعد أن يحقق الوظائف الثلاث: الخلافة، والعمارة، والعبادة، فيتحرر من رق الأكوان وعبادة السلطان. واستطاع الوعي الصوفي أن يتوغل «بالوعي الإنساني نحو أعمق معاني السمو على تفاهة الحياة وماديتها وحطتها، وأن يخلص الأنا من سجنه ويخرجه من هشاشة الواقع ويحلق به في سماوات المطلق اللامتناهي، بغية تجديد النبض الروحي، وارتقاء أعلى درجات الصعود نحو المتعالي»[٤٣].

وفيما لا يطلب الولي شيئاً من السلطة الزمنية، ومن ثم يجب عليها ألا تخشى أمره أو تنزعج له، ترتعد فرائصها من الخطاب الصوفي الذي يملكه الولي، إذ تخشى أن يتسع نطاق الحقيقة، وذلك أنها تكشف بمعرفة الله ومحبته بواطن المرء فتتبدل صفاته، أفلا يضع الولي بمجرد وجوده وحدة أنماط التفكير والحكم موضع تساؤل لدى أولئك الذين قصروا حياتهم على هذا العالم، بدل أن يصرفوها إلى الله؟ وحتى لو التزم الولي الصمت ممتنعاً عن إصدار الخطاب، فإن سلوكه وحياته كافيان لإنكار الخطاب السلطوي وما تتضمنه حياة الساسة من مفاسد ومؤامرات.

لقد ارتبط الصمت والكلام الصوفي بمقاطعة السلطة ومعارضتها، ومن ثم نجد أن «المضامين الروحية للخطاب الصوفي قد تُرجمت وجُسدت من قبل الصوفيين بفضل التمرينات المنتظمة المتمثلة بالشعائر والصلوات والتلاوات وجلسات السماع والنظام المفروض على الجسد. إن منشأ ما يدعى «بالإيمان» ووظائفه مرتبطة حتماً بهذه الآليات اللغوية والنفسية ـ الفيزيولوجية»[٤٤] ارتباطاً يخيف السلطة القائمة، سياسية كانت أم دينية، وهو أمر يكشفه التاريخ السياسي ـ الاجتماعي في الإسلام «إن التصوف كعقيدة كان يمثل خطراً على

---

(٤٢) شحاته صيام، **الدين الشعبي في مصر: نقد العقل المتحايل** (الإسكندرية: رامتان للنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ٢٠١.

(٤٣) عبد القادر فيدوح، **الرؤيا والتأويل** (الجزائر: دار الوصال، ١٩٩٤)، ص ٥٦.

(٤٤) أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ص ١٦٣.

الأنظمة التي كانت قائمة وقتذاك، لذا نجد أن رواده كانوا يرمون بالإلحاد والكفر والمروق عن الإسلام»[٤٥].

كما استطاع الخطاب الصوفي أن يكوّن لنفسه رصيداً معرفياً هائلاً، أهّله سلفاً لاقتحام النصوص من زاوية الباطن، ولا يزال لهذا الخطاب فاعلية كبيرة حتى الآن، وبخاصة في الأوساط الأدبية، لأنه نص واعد، يكشف «عن انتمائه المراوح لسلالة الثقافة الإسلامية المتميزة في صلبه، لا على سبيل مجرد أسلبة التصوف واتخاذه قناعاً تعبيرياً، وإنما من قبيل تهييج التذكر وتوظيف العناصر الحية في الميراث الأنثربولوجي العظيم»[٤٦].

ولا يبقى الخطاب الصوفي، على هذا النحو، كنزاً لا ينفد فحسب، «بل إنه سيغدو ثروة متناهية، ومحدودة ومرغوبة ومفيدة (. . .) ثروة تطرح بالتالي، ما إن تظهر إلى الوجود، مسألة السلطة، ثروة بطبيعتها موضوع صراع، صراع سياسي»[٤٧].

ويكفي عنصر الثورة في الخطاب الصوفي من أجل أن تتهيبه السلطة، وهي تتخوف من أي خطاب، تخوفاً يعكس في الحقيقة قوة الخطاب وسلطته، تخوفاً في محله تماماً «تجاه هذا الوجود العابر المتجه إلى الامحاء، بدون شك، لكن خلال مدة لا نتحكم نحن فيها، التخوف من أن نحس بأن تحت هذه الحركة، التي هي مع ذلك حركة يومية ورمادية، سلطاً أو أخطاراً لا نتصورها جيداً، التخوف من توقع وجود صراعات وانتصارات وجروح وسيطرات وعبوديات عبر الكثير من الكلمات التي قلص استعمالها منذ زمن طويل، من فضاضتها»[٤٨].

وهذا التخوف له أسبابه ودوافعه المنطقية، ومن ثم، تسعى السلطة للحد من سلطة الخطابات المعارضة، متذرعة بأسباب ظاهرها ديني وباطنها سياسي، وكم يعجب المرء كثيراً حين يعلم أن جهاز أمن الدولة في مصر قد منع مؤخراً ندوة للدكتور المسيري كان قد تقرر عقدها بساقية الصاوي في حي الزمالك عن «النكتة السياسية»!

---

(٤٥) صيام، **الدين الشعبي في مصر: نقد العقل المتحايل**، ص ١٢.

(٤٦) صلاح فضل، **أساليب الشعرية المعاصرة** (القاهرة: دار الآداب، ١٩٩٥)، ص ٣٣٤.

(٤٧) ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ١١٥.

(٤٨) فوكو، **نظام الخطاب**، ص ٨.

وتدخل في هذا الإطار أيضاً تحذيرات الفقهاء من الخطاب الصوفي، باعتباره خطاب بدع وضلالة، أو خطاباً شيطانياً ليس إلا تلبيساً عليهم، خوفاً من تأثيره في العامة من جهة، ولأنهم وقفوا على حقيقة دلالاته من جهة أخرى، فأدركوا ما يتضمنه الخطاب الصوفي من أخطار محدقة، تزعزع مكانتهم وتفضح تعاطيهم مع السلطة على حساب الدين، وتغير من طبيعة وهرمية وجودهم في المجتمع، فالوالي ليس شيئاً أمام الولي، والفقيه العالم ليس شيئاً بجانب العارف، ومملكة الخليفة ليست إلا مجرد حلقة في مجرة القطب ودائرة سلطته.

ذلك أن كل خطاب ملموس «يكتشف دائماً موضوع توجهه، وكأنما قد تم من قبل تخصيصه، ومناهضته، وتقييمه (. . .) إنه أسير، مُخترق بالأفكار العامة، والرؤى، والتقديرات، والتحديدات [السلطوية]، الصادرة عن الآخر، موجهاً نحو موضوعه، يرتاد تلك البيئة المكونة من الكلمات الأجنبية، المتوترة بالأحكام والنبرات الغريبة [الشطح]، ثم يندس بين تفاعلاتها المعقدة منصهراً مع البعض، ومنفصلاً عن البعض الآخر، ومتقاطعاً مع فئة ثالثة من تلك العناصر [مؤسساً لخطاب مختلف]»[٤٩]، فكأن هذا النص يوضح صيرورة تشكل الخطاب الصوفي عبر مختلف مراحله.

لقد كان المتصوفة على وعي تام بخطورة خطابهم وموقف السلطة الزمنية منه، فراح البعض يكيف خطابه بحسب ردود فعلها، وقد أحسن هذا التكيف كل من الجنيد والشبلي ومنصور بن عمار وريم البغدادي والغزالي وآخرون، حيث قام الجنيد بالتوفيق بين أفق نص البسطامي والوضع السائد آنذاك، فيما تعرض البعض الآخر، نتيجة تصادم الأفقين، إلى محن متعددة، وإن قدر لهم النجاة منها في ما بعد، **كالنوري** وأبي حمزة وذي النون المصري وغيرهم، فيما كان الحلاج **نسيجاً وحده، لأنه** لم يسهم في تعارض الآفاق فحسب، وإنما كان المتصوف **الوحيد الذي** فضح افتعال صور الاختلاف والتعارض، وكان لخطابه أيما **أثر في العامة التي** كانت تنتقل بينهم عباراته انتقال الشائعة، حيث كان يمارس **فعل البوح في الأوساط** الشعبية ببغداد، آناء الليل ووضح النهار، في الأسواق **وعلى أبواب المساجد**، في الأزقة وفي الطرقات، صارخاً

(٤٩) ميخائيل باختين، **الخطاب الروائي**، ترجمة محمد برادة (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٧)، ص ٥٢.

في الناس: يا أهل الإسلام أغيثوني، فإنه [الله] لا يتركني ونفسي فآنس بها، وليس يأخذها مني فأستريح، وهذا دلال لا أطيقه!

إنه يطلب إليهم أن يريحوه من هذا العار، عار إنسان أعلن على الملأ اتحاده بالله، فليس وجع الخطيئة ما يؤلمه، ليس استحالة الغفران ما يقلقه، ليس الشعور بالخوف أو الحزن، ولكنه عار الحب الذي تركه حطاماً لا يقوى إن على البوح أو الكتمان! فمع أن المعاناة تجربة قد يشاركه إياها أحد ما، لكن لا يحملها بدلاً منه إنسان، ما دامت تصل العانيَ بموضوعه، بينما الألفاظ شيء آخر غير الذي يراه.

وتصدى المتصوفة من بعد عقب استشهاد الحلاج، كالطوسي والكلاباذي والسلمي وأبي طالب المكي والقشيري، إلى «محاولة تأسيس أفق انتظار جديد قائم على رد المعاني والمصطلحات الصوفية إلى أصولها من القرآن والسنّة (. . .) لكنهم، وتحت رعب السلطة وجبروتها، لم يستطيعوا أن يصرحوا بالوفاق الواقع بين نصوص الحلاج في الحب الإلهي والمعرفة الصوفية، وبين الأفق التقليدي (. . .) ورغم التغييب والتشويه الذي لحق بالحلاج ونصوصه من قبل الفقهاء المتعصبين، فإن ردود الأفعال بإزائها ظلت تتعايش مع ذلك القهر»(٥٠).

وتم الانتقال، لاحقاً، بالخطاب من مرحلته الأولى، بوصفه معرفة لاكتشاف الحقيقة، إلى الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية، وفي مواجهة السلطة التي تتحكم في الخطاب، أسس المتصوفة خطابهم مشروعاً لمقاومتها، حيث تبدو مسيرة الخطاب الصوفي على النحو التالي:

خطاب أولي ⟸ **إجراءات حد سلطوية** ⟸ **خطاب ناتج**

وفيما كان الخطاب الأولي (التأسيسي) للمتصوفة يقف على الدوام في مواجهة كل سلطة قائمة، أفرزت إجراءات الحد التي فرضتها السلطة، عبر هيمنتها على الخطابات المعارضة، خطاباً صوفياً توفيقياً، ما لبث أن توحد والسلطة القائمة حتى أصبح جزءاً لا يتجزأ من أيديولوجيتها الأشعرية.

---

(٥٠) آمنة بلعلي، **الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين: دراسة** (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

يرتهن الخطاب الصوفي في صميمه إلى ثورة باطنة، تدفع إلى التغيير وتصوغ من آلامها كياناً جوهرياً يتحدى السلطة الزمنية، ومن النماذج التي توضح هيمنة الخطاب الصوفي، تلك المكانة التي يحتلها مصنف الغزالي **إحياء علوم الدين**، منذ تأليفه، في مختلف الأوساط السياسية والفكرية والشعبية على حد سواء، فقد ظل هذا الكتاب سيفاً مسلطاً على الفكر الإسلامي قرابة تسعة قرون، ولا يزال يحظى بأثر كبير حتى الآن، وقد لقي استقبالاً واستحساناً عظيماً في المغرب العربي، لدرجة أن «استغل أبو العباس أحمد بن قسي هذا الإقبال على كتب الغزالي فكوّن حوله أنصاراً كثيرين (. . .)، ولما كثر هؤلاء «المريدون» كما كان يسميهم، طلب منهم شيخهم الذي انتحل صفة الإمامة [السياسية] السير مع كاتبه الخاص محمد بن يحيى [الملقب بابن القابلة] لاحتلال قلاع الأندلس ومدنه، وسقطت في يده قلعة «ميرثلة» و«يابرة» و«شلب» (. . .) وبعد ذلك كشف ابن قسي عن نيّاته الحقيقية فدارت عليه الدوائر لانصراف الشعب عنه الذي أيد في الحقيقة آراء الغزالي لا الطامعين في الحكم»(٥١).

يكشف هذا النص عن سلطة الخطاب الصوفي، وكيف أن هذه الثورة الغزالية الفاشلة، كان من الممكن أن يقدر لها النجاح لو ارتبطت في الأساس بمتصوف حقيقي يريد الإصلاح، ولا يعني فشلها ولا النتائج التي أدت إليها، عدم قدرة الخطاب الصوفي على النهوض والثورة في وجه السلطة، بقدر ما يكشف عن بنية الخطاب السياسي الصوفي بوصفه سلطة لها وزنها، ويكمن الإشكال الحقيقي في فهم آلياته ومنطلقاته، في استيعاب حدوده وتوجهاته، ليس فهماً ظاهرياً يرمي القائلين به بالمروق والخروج عن ربقة الإسلام أو فهماً تسطيحيا لأطره ومعناه، بل فهماً ذوقياً، ما دام الذوق يمثل أساس التجربة الصوفية ومحور نظريته المعرفية في الأساس، وهذا الفهم الباطني لا بد أن تغذيه التجربة الصوفية بكل ما تحمل من معنى، «ولأنك لا تدري معنى الألفاظ فأنت تناجزني بالألفاظ، [بينا] اللفظ حجر، اللفظ منيّة، فإذا ركّبت كلاماً فوق كلام، من بينهما استولدت كلاماً، لرأيت الدنيا مولوداً بشعاً وتمنيت الموت»(٥٢).

---

(٥١) محيي الدين عزوز، **التطور المذهبي بالمغرب وودراسة قصة «حي بن يقظان»** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٧٦.

(٥٢) يسري العزب، «مذكرات الصوفي بشر الحافي لصلاح عبد الصبور: قراءة نقدية،» **مجلة إبداع**، السنة ٣، العدد ١٢ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٥)، ص ١٧.

ختاماً، سيبقى الخطاب الصوفي حياً فينا، مسكوناً بالنفحات الروحانية التي تغمرنا وتسري في وجداننا، ما زال يعيش بيننا نتشبث به ولا نريده أن يغيب عن ناظرنا، نلتجئ إليه كل يوم لنواجه شقاءنا وعذابنا، يأسنا من تسلط الآخرين علينا، بعد أن أعيانا طول الانتظار، فـ «نحن قوم نؤمن بالكرامات، تراثنا تاريخ الأولياء والصالحين، نؤمن بالتصوف ونافذة النبوة التي تكشف عن المخبوء في عالم الغيوب، هي ملجأنا وخلاصنا من العسف [والعنف] والضيق والإرهاب»(٥٣).

ولعل هذا القسم يكون قد نجح في الكشف عن نقاط التّماس والتعارض ما بين السلطة والتصوف، فكلا المصطلحين يسبب الكثير من سوء الفهم، حيث تنحو معظم التعريفات التي سيقت من أجل التدليل عليهما نحو التجريد، كما تحكم الضرورة وجود كليهما، فلا مناص من الخضوع والإقرار بالسلطة، وبالمثل يعد التصوف نزعة إنسانية لا تخلو أي حضارة أو مدنية منها، وكما للتصوف ظاهر وباطن، للسلطة أيضاً ظاهر وباطن.

وهكذا تحيل المقارنات السابقة إلى موقع كل من السلطة والتصوف في الفكر الإنساني بصفة عامة، إضافة إلى أن كلاً من خطابي السلطة والتصوف ينفتح مع آفاق التأويل، ما يبدو معه أن ثمة ثنائيات عديدة تحكم سياق العلاقة بينهما.

وليس غريباً أن يكون المتصوفة على إيمان ثابت بجدوى العمل السياسي، وألا يمنعهم تصوفهم من المشاركة الفعلية في أمور الدنيا، بعد أن أصبحت السلطة معيار الحق وليس العكس.

لقد أعلن المتصوفة موقفهم من السلطة القائمة، ومارسوا نوعاً من الضغط استناداً إلى قوتهم التي كانوا يتمتعون بها، لكن هذا لم يمنع من أن يصيبهم العديد من الاضطهادات على يد السلطة السياسية، والتي توجت باغتيال الحلاج عام (٣٠٩هـ/ ٩٢١م)، على نحو ما سيكشف الفصل القادم.

---

(٥٣) يوسف نور عوض، **الموت في الزمن الضائع: الثلاثية السودانية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩١)، ص ١١٠.

القسم الثاني

السلطة وعلاقتها بالمتصوفة

الفصل الخامس

السلطة السياسية والمتصوفة

«والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه!!»

عبد الملك بن مروان.

«إنما بيني وبين الملوك يوم واحد، أما أمس فلا يجدون لذته وأنا وهم من غد على وجل وإنما هو اليوم فما عسى أن يكون اليوم؟!!»

أبو حازم الصوفي.

يكشف تاريخ المتصوفة عن طبيعة الصراع بينهم وبين السلطة السياسية في التجربة الإسلامية؛ إذ يكرر هذا التاريخ صدامات كانت تحدث هنا وهناك، يتم استيعابها من قبل السلطة تارة، وتارة أخرى كانت تتأزم لدرجة المواجهة واضطهاد المتصوفة على يد ممثلي السلطة السياسية وبإيعاز من الفقهاء في أغلب الحالات، فبدا واضحاً للمتصوفة آنذاك أن الأمة ماضية في سبيل التضحية بالشريعة من أجل السلطة، وإزاء هذا الخروج على النص، لم يكتف المتصوفة بمعارضة السلطة أو صب جام سخطهم على ممثليها فقط، وإنما اتخذوا مقاطعة السلطة السياسية خياراً استراتيجياً في تعاملهم معها.

لذا يهتم هذا الفصل ببيان طبيعة السلطة السياسية من **جهة**، وموقف المتصوفة منها من **جهة ثانية**، فيكشف عن تعريف السياسة في الإسلام، وكيف أنها تعني استصلاح الخلق ونجاتهم في الدنيا والآخرة على حد سواء، وأنها بهذا المعنى، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم خلافة الإنسان في الأرض.

وفي كل الأحوال، سيبدو واضحاً من خلال هذا الفصل كيف أن التصوف يعد منحى معارضة ضد كل سلطة زمنية قائمة، وكيف أن الزهد يعد عنصر إقلاق لكل سلطة كائنة، وللسلطة السياسية على وجه الخصوص، إذ ينخرط المريد في سلك التصوف ضد مشيئة السلطة منكراً حقولها وفضاءاتها كافة.

ثم يعرض هذا الفصل لموقف السلطة السياسية من المتصوفة في مرحلة ما قبل الحلاج، ويبحث الأسباب التي تدفع السلطة إلى اتخاذ مواقف عدائية تجاه المتصوفة، معدداً أشكال المقاطعة ضد السلطة، مستعرضاً مواقف كل من الحسن البصري وسفيان الثوري والجنيد والنوري وغيرهم.

ويهتم الشق الثاني من الفصل بموقف السلطة السياسية من المتصوفة في مرحلة الحلاج، فيحلل **أولاً**، مفهوم المحنة لغة واصطلاحاً، ثم يفكك **ثانياً**، محنته التي تعرض لها، بالكشف عن الخلفية السياسية لاستشهاده وطبيعة انتمائه السياسي، ويعرض لمحاكمته كاشفاً عن دور كل من القضاء والخليفة ووسط المتصوفة والعامة في صنع هذه المأساة التي كانت، بحق، بمثابة علامة فارقة في تاريخ العلاقة ما بين السلطة السياسية والمتصوفة، كما أثرت كثيراً في أدبيات التصوف اللاحقة من ناحية، واستراتيجية تعامل المتصوفة مع الحكام من ناحية ثانية.

أولاً: تعريف السلطة السياسية

السياسة زنة فعالة من ساس يسوس، وتأتي زنة فعالة غالباً للدلالة على الحرفة والاختصاص كتجارة ونجارة... إلخ. واسم الفاعل منها «سائس» وجمعه القدماء على «ساسة»، ويقول الكميت في هذا: «فيا ساسة هاتوا لنا من حديثكم».

ولم يرد مصطلح «سياسي» بمعناه المعاصر في الكتابات القديمة، إنما استعملوا لفظة «دهاء» للدلالة على موهبة القدرة أو الكفاءة في الحكم، وإن لم يكن حاكماً. ويقابلها في المعنى المعاصر «فن القيادة».

وتتفرع السياسة عند المعاصرين «إلى فصلين يختص كل منهما بمصطلح مأخوذ من اللغة الألمانية. **الأول** هو (Statlehr) ويعني علم الدولة (...) ويتناول تكوين الدولة ونشوءها وشكلها وموقعها في المجتمع، وما تنهض به

من مهام. أما **الثاني**، فهو (Politik) ويعني السياسة حرفياً، لكنه يفيد فن القيادة وفن الحكم»[1].

وتم تعريف السياسة في الإسلام وفقاً لوظيفتها، إذ تعني «استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في العاجل والآجل (. . .) وتدبير المعاش مع العموم على سنن العدل والاستقامة»[2]. ويشمل التعريف مفهوم الحكم ووظيفته من دون أن يشير إلى عنصر «القهر» المتضمن بداهة في السياسة.

ومهمة الدولة الإرشاد، لا القهر المتعالي حتى على الوازع الديني في دولة تقوم على المرجعية الدينية وتستند إليها، وهي مفارقة، ضمن أخرى متعددة، أفرزها التاريخ السياسي في الإسلام، فالسياسة «ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد (. . .) فهي لا تنحصر فيما نطق به الشرع، وإنما تشمل ما لم يخالف ما نطق به الشرع (. . .) وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي من الشرع. وتقسيم بعضهم الحكم إلى: شريعة، وسياسة، كتقسيم غيرهم الدين إلى: شريعة، وحقيقة»[3].

يرتبط تعريف السياسة في الإسلام بمفهوم خلافة الإنسان على الأرض، وتحقيق السعادة الأخروية، فغايتها الصلاح والمصلحة التي تجعل نجاة المرء في الدنيا محققة للنجاة في الآخرة «وهي ليست مطلق تدبير المعاش وتنميته وفق المعايير الدنيوية وحدها، بل التدبير المحكوم بمعايير سنن العدل والاستقامة التي وضعها الخالق لخليقته إطاراً وفلسفة حاكمة لسياسة العمران»[4].

والسياسة نوعان: «سياسة ظالمة، فالشريعة تحرّمها، وسياسة عادلة، تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة، علمها من علمها، وجهلها من جهلها. . وهذا الأصل من أهم الأصول وأنفعها»[5].

---

(١) هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ط ٢ (نيقوسيا، قبرص: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٩)، ص ٥.

(٢) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، **الكليات**، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري (دمشق: [د. ن.]، ١٢٤١هـ/ ١٩٨٢م)، فصل السين.

(٣) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: **إعلام الموقعين عن رب العالمين** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٣)، ج ٤، ص ٣٧٢ و٣٧٥، و**الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق جميل غازي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٨)، ص ١٧ و١٩.

(٤) محمد عمارة، «الإسلام والسياسة،» **منبر الحوار** (بيروت)، السنة ٧، العدد ٢٦ (خريف ١٩٩٢)، ص ٦٩.

(٥) ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ص ٣٧٥.

وبديهي أن يخالف هذا المضمون ما اصطلحت عليه الأدبيات السياسية في الفكر المعاصر، فهدف السياسة ينحصر في تدبير حاجات الإنسان الدنيوية، واستبعاد الدين من دائرة السياسة، وأخيراً فصل الأخلاق عن السياسة بحسب ما دعا ماكيافيللي (٨٧٤ ـ ٩٣٣هـ/ ١٤٦٩ ـ ١٥٢٧م) في كتابه الإشكالية **الأمير**، وبحسب غرامشي، فإن أهم ما يميز كتاب **الأمير** هو أنه ليس معالجة منهجية، بل عملاً «حياً» تنصهر فيه الأيديولوجيا، وعلم السياسة في الشكل الدرامي للأسطورة، بينما كان علم السياسة قبله إما أن يتخذ شكل اليوتوبيا، أو شكل الرسالة العلمية[٦].

لكن ألا يدفعنا ذلك إلى التساؤل عما إذا كانت السياسة (السلطة) في الإسلام قد أقصت هي الأخرى الدين والأخلاق عن طريقها أم لا! تلك مسألة أخرى سنعرض لها في ما بعد. وسنعمد الآن إلى تجلي مصطلح السياسة، كما تعارفت عليه المؤلفات السياسية الغربية.

يعدّ كتاب **الأمير** لماكيافيللي بمثابة ثورة في مجال علم السياسة، وبالأخص علاقة هذا العلم بكل من الدين والأخلاق، حيث قرر فيه أن الحاكم ينبغي أن يتجاوز معاني الخير والشر، ويتوجه نحو بناء الدولة القوية، مستخدماً في سبيل ذلك الوسائل كافة بغض النظر عن أحكامنا الأخلاقية عليها، فالسياسي لا يحتاج الفضائل، «ولكنه يحتاج إلى القوة المعنوية (Virtu) التي يجب أن يتحلى بها شعبه أيضاً (. . .) فالسياسة ليست ما تمليه الأخلاق، ولكنها الدروس المستفادة من التاريخ وتنظير الماضي»[٧].

إنها، وبكلمة واحدة، «فن الممكن»، وعليه ينبغي للسياسي أن يستخدم الوسائل المتاحة كافة وغير المتاحة، أخلاقية كانت أم غير أخلاقية، فالغاية تبرر الوسيلة، للوصول إلى هدفه، وأن يكون معيار العمل السياسي مقدار ما يحققه للدولة من مكاسب ومصالح.

ويمكن إيجاز فلسفته السياسية في النقاط التالية:

- السياسة هي ممارسة الممكن وليس ما يجب أن يكون.

---

(٦) أنطونيو غرامشي، **كراسات السجن**، ترجمة عادل غنيم ([د. م.]: دار المستقبل العربي، ١٩٩٤).

(٧) عبد المنعم الحفني، **الموسوعة الفلسفية** (تونس: دار المعارف، ١٩٩٢)، مادة «مكيافلي»، ص ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

● تهدف السياسة **بالأساس إلى** الاستحواذ على السلطة والبقاء والاستمرار من خلالها، **فهي الطرق والوسائل** والآليات المستخدمة للإبقاء على السيطرة.

● إن سيطرة **الممارسة تتجه** بدورها إلى إخضاع الكل الاجتماعي (بما فيه الديني ـ الأخلاقي).

● السياسة ممارسة **واقعية تبحث** في الواقع، ولأجل الواقع، عما يمكّن السلطة من الاستمرارية، **«فأي محاولة** لإخضاع السلطة إلى اليوتوبيا (Utopie) تؤدي إلى فقدانها»[٨].

ألم نقل من **قبل إن إشكالية** السلطة ـ بما فيها السياسية ـ إنما تكمن في التصورات المثالية **عنها؟**

لقد كان اهتمام **ماكيافيللي** الرئيس منصباً على التوعية بكيفية الوصول إلى السلطة، **ومن ثم الاحتفاظ بها،** «إلا أنه من الخطأ أن نستشف من ذلك أن «الماكيافيللية» **مذهب منفصل** [تماماً] راديكالياً عن الأخلاق، فرغم حججه التي تعكس عدم **إمكانية تبرير السلطة** السياسية على أساس قواعد كنسية، أو دينية، قدّر ماكيافيللي **أهمية المحافظة** على الالتزام بالصالح العام بين أعضاء المجتمع»[٩]. وذلك **من خلال إحلال** الفضائل المدنية محل الأخلاق الدينية، فالأولى تحض **المواطنين على إعلاء** الصالح العام فوق مصالحهم الشخصية، وبحسب البعض، **فـ «إن الناس** على استعداد للتصرف تجاه بعضهم البعض أسوأ من أكثر **الوحوش ضراوة» ألا** ينطبق ذلك على مواقف السلطة في الإسلام تجاه المناوئين **لها بمن فيهم** المتصوفة؟

سنرى لاحقاً **ما إذا كانت السلطة** في الإسلام أقامت كبير وزن للدين والأخلاق عند **اتخاذها قرارات** سياسية أم لا، وإلى أي مدى تقترب من الماكيافيللية أو **تبتعد عنها، من أجل** فهم أعمق للسلطة السياسية وإغراءاتها وميولها وتسلطها **واستبدادها.**

---

(٨) رضا الزواوي، **«من العقيدة إلى** السياسة: أو نشأة مجال الأمير/ الملك في التاريخ العربي الإسلامي،» **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**، السنة ١، العدد ٢ (آذار/ مارس ١٩٨٤)، ص ٤٠.

(٩) ستيفن ديلو، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ترجمة ربيع وهبة؛ مراجعة علا أبو زيد، المشروع **القومي للترجمة**؛ العدد ٤٦٧ ([القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣])، ص ٢٠٩.

ومن جهة ثانية، يعرّف البعض السلطة السياسية بأنها «مجموعة الديناميات الطوعية والقهرية المتصلة بالتنظيم الاجتماعي الملزم لمقومات الحياة المجتمعية، المادية والمعنوية، لأغراض الدفاع عن كيان الجماعة وضمان معاشها، وتكاثر النوع فيها، وذلك وفق إدارة السلطة المعبرة عن مصالح واتجاهات الفئات الاجتماعية صاحبة الهيمنة على مصادر القوة في المجتمع»[١٠]. وهو تعريف يجعل أغراض السلطة محصورة في مهام ثلاث، الأمن ـ القوت ـ بقاء النوع. وبديهي أن مهام السلطة السياسية تتجاوز ذلك بكثير، فمجالها أوسع من ذلك، وقدراتها الرادعة لتأمين الطاعة والانصياع لا حدود لها، فالجانب القهري (Obligatory) واستخدام عناصر القمع والاضطهاد، تفوق في السلطة السياسية بالذات ما يسمى بالديناميات الطوعية (Voluntary).

إنها سلطة تتضمن القهر بداهة، وقلما تخلو منه ممارسة أو خطاباً، ويتمثل الجانب الواقعي في هذا التعريف في الإقرار بنخبوية الأهداف السلطوية، فتوجهاتها محكومة بتحقيق مصالح فئات نخبوية (صفوية)، تسيطر على مصادر القوة والثروة، وتمثل جماعات ضاغطة في اتخاذ القرارات الملائمة لمصالحها أو منع القرارات التي لا تخدم أهدافها المعلنة أو الخفية على حد سواء.

غير أن هناك مفهوماً آخر، يقع في ترادف مع السلطة السياسية، واستعمل كثيراً في أدبياتها، وبخاصة الإسلامية منها، وهو مفهوم الحكم، فالمرء يحكم نفسه بمعنى أنه يمارس سلطة عليها كإرادة حرة ملتزمة، وهو يحكم الآخرين كنوع من السلطة التي له عليهم، فالحكم هو «الممارسة العينية للسلطة، أي العملية التي تخرجها من عالم المجرد والمبدئي إلى عالم الحس والمحقق. ولكن، لما كانت القدرة التأثيرية بين الناس يمكن أن تتخذ شكل السيطرة، فإن الحكم يمكن بطبيعة الحال أن يكون ممارسة عينية للسيطرة، بقدر ما تنبني علاقة الأمر على القوة الجبرية»[١١].

لذا يطال الجدل والاختلاف مناحي السلطة السياسية كافة، ففضلاً عن إشكالية تحديدها وتعريفها، ثمة العديد من الاختلافات القائمة حول ماهيتها وحدود سلطتها والروابط التي تجمعها بمفاهيم أخرى، كالحكم والدولة

---

(١٠) محمد عبد الشفيع عيسى، **أصل السلطة السياسية وطبيعتها بين الأنثربولوجيا والفلسفة** (القاهرة: مكتبة دار الحكمة، ٢٠٠٤)، ص ٢٧.

(١١) ناصيف نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ط ٢ (بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ١٣.

والسيطرة والاستبداد والتسلط والطغيان والفساد وطبيعة مهامها وعلاقتها بالسلطات الأخرى، دينية كانت أم ثقافية... إلخ.

وبالتالي ليس في الإمكان التعرض لكل هذه المسائل، فمن شأن ذلك أن يخرجنا عن نطاق بحثنا هذا، ولكن يمكن القول إن التفكير الإنساني في الجانب السياسي تحول من التفكير السياسي إلى النظرية السياسية، ثم إلى دراسة المجتمع المدني، وتتمحور في هذا الإطار أهداف السلطة السياسية، تعريفاً ومهاماً، حول طبيعة هذا المجتمع.

تكمن مهمة السلطة السياسية في جوهرها، على سبيل المثال، في الدفاع عن المجتمع المدني «ضد نقاط ضعفه الذاتية، ومساعدته في تحقيق أهدافه الداخلية، والحفاظ على استقراره، وتطبيق قواعد جديدة، تهيئه لتغيرات تتناسب مع تطور الحياة [داخل هذا المجتمع] في علاقاتها المتعددة، الداخلية والخارجية، ولا تتعارض مع مبادئه الجوهرية وثوابته التاريخية والفكرية»[١٢]. وعليه، جاءت الأنثربولوجيا السياسية لتقرر أن علم السياسة هو «علم الديناميات الاجتماعية للسلطة العامة، أي علاقات الوحدة والتناقض أو الصراع داخياً وخارجياً»[١٣].

يسعى غير المتميزين (Non-Privileged) داخل هذا المجتمع إلى محاولة الاستفادة من السلطة لتحييد أثر المتميزين، أو القضاء على سلطتهم، كما إن للسلطة بعداً داخلياً، يتمثل في حفظ ثوابت الأمن، وخارجياً يتمثل في الدفاع عن الوطن وتكوين تحالفات خارجية في مختلف العلاقات السياسية والاقتصادية والمعرفية (الكيان السياسي المحلي إلى جانب العلاقات الدولية).

ثانياً: تاريخ السلطة في الإسلام

سنعمل الآن على قراءة تاريخ السلطة السياسية في الإسلام وفق التعريفات السابقة، ثم نعرج على إشكاليتي الاستبداد والتسلط في حقلي السياسة والتصوف، لندرك إلى أي مدى كانت السلطة تعبيراً عن إرادة فردية، إن على مستوى السياسة أو على مستوى التصوف، وكيف تتصارع السلطة السياسية

(١٢) حسين الصديق، **الإنسان والسلطة: إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية** (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١)، ص ٣٠.

(١٣) عيسى، **أصل السلطة السياسية وطبيعتها بين الأنثربولوجيا والفلسفة**، ص ٣٠.

والدينية، تمهيداً لدراسة العلاقة بينهما، وما ستتمخض عنه من مواقف عملية تجاه بعضها البعض.

تميز عهدا الخليفتين أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما) بالديمقراطية التي نلمس تمظهراتها عبر حرية الاختيار والمعارضة، ونقد تصرفات الحاكم، وزهد الخليفة ومحاسبته وعدم تصرفه في بيت المال تبعاً لمصالحه الشخصية، والعمل بمبدأ الشورى ونبذ التسلط، والاستبداد بالرأي. . .إلخ. وهي مبادئ تنبع من قلب الإسلام، وتعد تجلياً لأحكامه السياسية.

ثم سرعان ما شهد النصف الثاني من خلافة عثمان (رضي الله عنه) تجاوزاً لذلك الأمر على الجانب السياسي، الأمر الذي يمثل خروقات بالنسبة إلى عهد الخليفتين أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما)، وإننا لا نجاوز الصواب لو افترضنا أن عهده كان بمثابة مرحلة انتقالية بين الخلافة والملك، أي تجاوزاً للأول وتمهيداً للثاني، ففضلا عن تعيينه أقرباءه من بني أمية، وعلى رأسهم الحكم بن أبي العاص، طريد رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، والوليد بن عقبة أخوه لأمه، والذي كان من فرط سكره يصلي بالناس الفجر أربعاً!، فضلاً عن ذلك شهد عهد عثمان أول تصادف للتصوف في دوره الأول ـ الزهد ـ مع السلطة القائمة، إذ لم يتحمل نقد أبي ذر الغفاري، قائلاً له: «ما أكثر أذاك لي، غيب وجهك عني فقد آذيتنا، فخرج أبو ذر إلى الشام، فكتب معاوية إلى عثمان أن أبا ذر تجتمع إليه الجموع [سلطة] ولا آمن أن يفسدهم عليك. فكتب إليه عثمان ليحمله على بعير عليه قنب يابس ويرسله إلى المدينة، وقد تسلخت بواطن أفخاذه»[١٤].

كان ما كان من مقتل عثمان وتحول الخلافة شيئاً فشيئاً إلى الملك، وكما لاحظ العقاد بحق، فلم «تكن المسألة خلافاً بين علي ومعاوية على شيء واحد ينحسم فيه النزاع [أخذ ثأر عثمان] بانتصار هذا أو ذاك. ولكنها كانت خلافاً بين نظامين متقابلين متنافسين: صراعاً بين الخلافة الدينية كما تمثلت في علي بن أبي طالب، والدولة الدنيوية، كما تمثلت في معاوية»[١٥].

---

(١٤) أبو الحسن على بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجواهر**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة الإسلامية، [د. ت.])، مج ٢، ص ٣٤٤.

(١٥) عباس محمود العقاد، **عبقرية الإمام** (القاهرة: مكتبة نهضة مصر بالفجالة، ٢٠٠٦)، ص ٥٥.

وحين آل الأمر للأخير، جاءت أقواله وأفعاله السياسية مؤسِسة لمجال «الأمير» كما تصوره ماكيافيللي، وبقي هذا التصور سائداً طوال العصور الإسلامية كلها، باستثناء فترة حكم عمر بن عبد العزيز الذي دفع ثمن عدله غالياً، إذ مات مسموماً على الأرجح، كما قُتل ابنه عبد الملك إبان خلافته، مثلما قضت أرستقراطية قريش على جده عمر بن الخطاب من قبل(١٦). وفي

---

(١٦) يذهب كثير من الباحثين إلى أن الاغتيالات السياسية في الإسلام كانت أهدافها مختلفة عما تعارفت عليه المصادر القديمة، فاغتيال الخليفة الثاني عمر بن الخطاب لم يكن ـ وكما هو شائع ـ مجرد رد فعل فارسي على الفتوحات الإسلامية، قام بها مغامر متعصب لجنسه وقوميته. «لكننا نلمح من جانب آخر رغبات مستجدة طمنها رحيل عمر، ويمكن أن يكون لها صلة بمخطط تصفيته... فقد أصبحت قريش بعد الإسلام أغنى وأقوى منها في الجاهلية... وقد ساهم عمر بنفسه في نمو هذه الفئة، وذلك عن طريق سياسته في العطاء (التخصيصات المالية)، غير أن عمر لم يكن على وفاق تام مع هذه الفئة... ولدينا روايات تحدثت عن نيّات مستجدة لديه بشأن الأموال التي تمس علاقته بهذه الفئة على نحو خطير... يقول عمر: «لئن عشت إلى هذه الليلة من قابل لألحقن أخرى الناس بأولاهم حتى يكونوا في العطاء سواء». انظر: العلوي، فصول من تاريخ الإسلام السياسي، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣، ما يعني منع الامتيازات المالية عن وجهاء قريش، وقد أعلن عمر عن رغبته هذه في عامه الأخير، وكانت سياسة العطاء تقرر سنوياً. انظر: عز الدين أبو الحسن علي بن الأثير، الكامل في التاريخ، عني بمراجعة أصوله والتعليق عليه نخبة من العلماء، ط ٤ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣)، حوادث سنة ١٥هـ/ ٦٣٦م، فهذا الموقف الجديد كان موجهاً في الأساس ضد أرستقراطية قريش. وليس غريباً ـ والحال هذه ـ أن يمنع عمر بعض أعلام قريش من السفر إلا بتصريح منه، يتضمن تحديد مدة السفر (الكامل في التاريخ، حوادث سنة ٢٣هـ/ ٦٤٤م)، وليس غريباً كذلك قول الشعبي: «لم يمت عمر حتى ملّته قريش. وكان قد حصرهم في المدينة، وقال: إن أخوف ما أخاف على هذه الأمة انتشاركم في البلاد» ومثل هذا الإجراء بداية مقدمات انشقاق سياسي بين عمر وقريش. ويحيل تساؤل عمر لجموع الداخلين عليه، بينما كان يحتضر: «أعن ملأ منكم كان هذا [الأمر]؟»، أي عن تواطؤ وعلم مسبق، يحيل إلى ما وراء التساؤل من اتهام ضمني واحتمال ظني على الأقل. والأمر ذاته تكرر بصورة مغايرة مع حفيده عمر بن عبد العزيز الذي تشير أغلب الروايات إلى موته مسموماً على الأرجح، ومع أن ابن كثير يذكر في حوادث عام (١٠١هـ/ ٧١٩م) أنه مات بالسل، إلا أن مصادر سيرته لم تتحدث مطلقاً عن أعراض من هذا القبيل حين عرضت لوفاته، فيما يؤكد الطبري في حوادث عام (٩٩هـ/ ٧١٧م) أن بني مروان «خافوا أن يخرج ما عندهم وفي أيديهم من الأموال، فدسوا إليه من سقاه سماً» وهو ما أكده الكتبي في الوفيات، انظر: أبو عبد الله محمد ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ٢ ج (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٣هـ/ ١٨٦٦م)، ج ٢، ص ١٠٥، حيث قال: «سقاه بنو أبيه السم لما شدد عليهم وانتزع كثيراً مما في أيديهم».

وفي هذا السياق تمت تصفية ابنه عبد الملك إبان حياته، خوفاً من أن يلي الأمر بعد أبيه، وينتهج سياسته نفسها، وبخاصة أن الطبري كان قد تحدث عن اتفاق وشيك بين عمر بن عبد العزيز والخوارج، يعلن الخوارج بموجبه تأييدهم له مقابل خلع يزيد بن عبد الملك من ولاية العهد، وكان يزيد ولياً لعمر بموجب وصية سليمان بن عبد الملك، مما يفتح المجال ـ بعد إقصاء يزيد ـ أمام تولية عمر ابنه عبد الملك الخلافة من بعده، وهو أمر يزيد من تخوف الأمويين بالطبع. =

خطبة من أولى خطبه، بدأها بقوله: «أما بعد، فإني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم، ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة»[١٧]. وإذا ما تجاوزنا وسيلة الوصول إلى الحكم على منهج الحكم، ألفيناه يقول: «ولقد رضت لكم نفسي على عمل أبي قحافة، وأردتها على عمل عمر فنفرت من ذلك نفاراً شديداً»[١٨].

وليس غريباً أن يخطب من بعده عبد الملك بن مروان في الناس قائلاً: «والله، لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه» أو أن يهدد الحجاج قائلاً: «والله، لا آمر أحداً أن يخرج من باب من أبواب المسجد فيخرج من الباب الذي يليه إلا ضربت عنقه» وما أسهل ضرب الأعناق!

ما الذي تفعله السلطة بأصحابها؟ تساؤل يحتمه النظر إلى مسيرة عبد الملك بن مروان قبل الخلافة وبعدها، فقد كان قبلها «عابداً زاهداً ناسكاً في المدينة (. . .)، قال نافع: لقد رأيت بالمدينة وما بها شاب أشد تشميراً ولا أفقه ولا أنسك ولا أقرأ لكتاب الله من عبد الملك بن مروان. وقال أبو الزناد: فقهاء المدينة، سعيد بن المسيب وعبد الملك بن مروان و. . .»[١٩]، بل كان يعرف لكثرة مداومته تلاوة القرآن بـ «حمامة المسجد»[٢٠]! فلما أفضى أمر الخلافة إليه والمصحف في حجره، أطبقه قائلاً: «هذا آخر العهد بك»[٢١] كان عبد الملك قبل تولي الخلافة قد أنّب أحد الجنود في جيش

= ومن هنا جاءت تصفيتهم المبكرة لعبد الملك بن عمر بن عبد العزيز، ثم لحقه عمه سهل ابن عبد العزيز، فمولى عمر المسمى مزاحم، حتى إنه ليقال إن عمراً بعد موت الثلاثة كان يتمنى الموت ويدعو الله لأجل ذلك، بحسب ما رواه ابن عبد الحكم، هكذا فعلت السياسة فعلها في تاريخ الإسلام، ولا تزال، وفي ظل أوضاع متعفنة كهذه، لم يسلم فيها صحابة رسول الله (ﷺ) ولا آل بيته من التعرض للذبح، ومن ثمة لا يكون اعتزال الزاهد أو المتصوف أمراً سلبياً، فعمر رغم شديد إيمانه كان يتمنى الموت، مع أنه أعلم الناس بحديث النبي (ﷺ): «لا يتمنين أحدكم الموت لضر نزل به. . .».

(١٧) أحمد بن محمد بن حبيب بن عبد ربه، **العقد الفريد**، ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، مج ٤، ص ١٧٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(١٩) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق وفهرسة سعيد محمود عقيل (بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٣)، ص ٢١١.

(٢٠) عبد المنعم ماجد، **التاريخ السياسي للدولة العربية** ([القاهرة]: مكتبة الأنغلو المصرية، ١٩٨٢)، ص ١٠٤.

(٢١) السيوطي، المصدر نفسه، ص ٢١٣.

يزيد، الذي قدم المدينة لقتال عبد الله بن الزبير قائلاً له: «ثكلتك أمك!، أما والله لو أن أهل الأرض أطبقوا على قتله لأكبهم الله جميعاً في النار»، فما أن تولى السلطة حتى «وضع ترتيبات محكمة: فقد جهز جيشاً من أربعين ألف مقاتل على رأسه الحجاج (. . .) فظفر به وقتله وصلبه عام (٧٣هـ/ ٦٩٢م) وهو التاريخ الذي تدعمت فيه خلافة عبد الملك بن مروان «وصحت» على ما يروي السيوطي»[(٢٢)].

أليست السلطة المطلقة مفسدة مطلقة كما قرر لورد أكتون؟ وهل يمثل الاستبداد والتسلط طبيعة السلطة السياسية وجوهرها؟ هذا ما سنتناوله بشيء من التفصيل في الفقرات القادمة، على أن نركز على تجليهما في الفترة الزمنية محل الدراسة، تعميقاً لفهم السلطة السياسية وطبيعتها، وتمهيداً لشرح مواقفها من المتصوفة في ما بعد.

ثالثاً: إشكاليتا الاستبداد والتسلط في حقلي السياسة والتصوف

١ ـ معنى الاستبداد وتاريخيته

يحيل البدء الدلالي للفظة مستبد (Despot) إلى رب الأسرة أو سيد المنزل، وسرعان ما جاوزت اللفظة النطاق الأسري (الأخلاقي) مرتحلة إلى عالم السياسة، ليقصد بها «نمط من أنماط الحكم الملكي المطلق الذي تكون فيه سلطة الملك على رعاياه ممثلة لسلطة الأب على أبنائه في الأسرة، أو السيد على عبيده»[(٢٣)]. وأخذت في التوسع والتطور على يد رجال الفكر السياسي من قبيل مونتسكيو، مؤدلجة في الأدبيات السياسية، لتطلق على شكل من أشكال الحكم.

ومثلما تتعدد التعاريف بشأن السلطة، نجد أنفسنا هنا أيضاً إزاء أكثر من تعريف للاستبداد، نظراً للخلط الشديد الذي يقع بينه وبين أفراد عائلته ـ غير الكريمة ـ من التسلط والطغيان والبغي والقهر والقمع. . . إلخ.

ويعد الاستبداد ظاهرة قديمة، تضرب بجذورها في عمق التاريخ الإنساني،

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢١٠، وإمام عبد الفتاح إمام، **الطاغية**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧)، ص ٢٠٩.

(٢٣) إمام، المصدر نفسه، ص ٥٢.

وعلى وقع القهر السلطوي، نصادف عزفاً، يكاد يكون متصلاً، لأولئك الذين قامت حكوماتهم على رؤوس جماجم بشرية، وعلى حساب الحرية والكرامة الإنسانية، من نيرون (٣٧ ـ ٦٨م) ومروراً بالحجاج (٦٦١ ـ ٧١٤م)، وليس انتهاء بطبيعة الحال بالمستبدين المعاصرين أمثال. . غير أن القائمة تطول!

لم يناقش أفلاطون الاستبداد بلفظه، وإنما عالج معناه من خلال مناقشته لمفهوم الطغيان، وبحسبه ما إن يستولي الطاغية على السلطة عنوة، حتى يسعى إلى التخلص من خصومه فور استيلائه عليها، مثلما فعل العباسيون بالأمويين، ثم يحاول كسب شعبه وتأييده، فيفرط في توزيع الهبات والعطايا، ويشن الحروب، ماضياً في انتصاراته، ليعلم الشعب كم هو قوي وحام.

ويلاحق الطاغية، في المقابل، كل من يمتاز بـ (الشجاعة ـ كبر النفس ـ الحكمة ـ الثروة)، لأنهم يشكلون خطراً عليه[٢٤]، مستعيضاً عن الشرفاء بحاشية مُستعبَدة مستأجرة من عسكريين وفقهاء، ومن مؤرخين ـ مزورين وشعراء. وما يلفت النظر هنا، هو أن الأوصاف التي رشحها أفلاطون لمعارضة الطغيان تنطبق على المتصوفة، فالمتصوف «شجاع، وكيف لا؟ وهو بمعزل عن تقية الموت، وجوّاد وكيف لا؟ وهو بمعزل عن محبة الباطل، وصفّاح وكيف لا؟ ونفسه أكبر من أن تجرها ذلة بشر»[٢٥]:

فكيف يخاف الولي من الوالي وهو لا يتأتى له الخوف إلا من الله؟

وكيف يُذّل الولي، وهو مُسْتغنٍ بالحق عن الخلق متكلاً عليه دون سواه؟

● وكيف يفتقد الحكمة وهو معدنها، يستنطق بها الغيب، ويَطّلعُ من خلالها على ما يدور بخلد الناس؟

● وكيف لا يُحسُّ بالثروة، وفقره غناه، والكون جميعاً تحت سلطانه يُطوّعهُ كيفما شاء؟

وينسب إلى أرسطو أنه أول من قارن الاستبداد بالطغيان، فكلاهما يعاملان الرعية باعتبارها عبيداً، وقد ظهر مصطلح المستبد لأول مرة إبان الحروب

(٢٤) انظر في ذلك: دولة خضر خنافر، **في الطغيان والاستبداد والدكتاتورية** ([د. م.]: دار المنتخب العربي، ١٩٩٥)، ص ٥٨.

(٢٥) عبد الحليم محمود، **التصوف عند ابن سينا** (القاهرة: مكتبة دار العروبة، [د. ت.])، ص ٤٥.

الفارسية الهيلينية في القرن الخامس قبل الميلاد، وقصد به أرسطو كلاً من رب الأسرة والسيد على عبيده وملك البرابرة الذي يحكم رعاياه كالعبيد.

وتحيل كلمة استبداد في الخطاب اليوناني، بالتالي، إلى نمط محدد من علاقة السيد بالمحيط المنزلي، أي بين إنسان حر وآخر حرمته الطبيعة من هذه الحرية. والمقصود بالطبيعة في السياق اليوناني عامة حال الضرورة الاجتماعية التي تقتضي نمطاً من العلاقات الهرمية، تتوزع فيها الوظائف والأدوار تناسباً مع نظام الحاجات والملكات الذهنية للأفراد.

وتتعدد تعاريف الاستبداد، فيعني في اللغة الانفراد[٢٦]، استبد به: انفرد به، واستبد الأمر بفلان أي غلبه فلم يقدر على ضبطه، واستبد بأميره أي غلب على أمره فلا يسمع إلا منه، ويقال: استبد بالأمر، يستبد به استبداداً، إذا انفرد به دون غيره، واستبد الأمير بالسلطة أي أخذها لنفسه ولم يشارك فيها أحداً، ولم يستشر، فهو مستبد[٢٧]، فماذا يعني مفهوم الاستبداد السياسي؟

يعني الاستبداد السياسي الانفراد بإدارة شؤون المجتمع السياسي من قبل حاكم أو حزب دون بقية المواطنين. ويعرّف خلدون النقيب الاستبداد بأنه: «الاحتكار الفعال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع»[٢٨].

وكان الكواكبي أول من أفرد للاستبداد دراسة كاملة تحت عنوان **طبائع الاستبداد ومصارع العباد**، أكد فيها أنه إذا كان تعريف علم السياسة هو «إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة، يكون بالطبع أول مباحث السياسة وأهمها «الاستبداد» أي التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى (. . .) وفي اصطلاح السياسيين هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف تبعة (. . .) وأما تعريفه بالوصف فهو أن الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين»[٢٩].

---

(٢٦) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م)، مادة «بدد».

(٢٧) محمد جمال طحان، **الاستبداد وبدائله في فكر الكواكبي** (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٩٢)، ص ٢٢.

(٢٨) خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢١.

(٢٩) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص ٤ و٦.

يعني الاستبداد ـ كما لاحظ حسن حنفي، بحق، في عرضه فكر الكواكبي «الحكم الذي لا توجد بينه وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم، ولا عبرة فيه بيمين أو عهد أو دين أو تقوى أو حق أو عدالة ومقتضيات المصلحة العامة»[٣٠].

إن تلك الألفاظ مستهجنة في لغة المستبد لا يقوم لها وزن أو اعتبار، فمن ذا الذي بمقدوره أن يتهم المستبد بخلافها؟ إن السلطة المستبدة «هي تلك التي تمارس حكم الناس دون أن تكون هي ذاتها خاضعة للقانون، فالقانون في نظر هذه السلطة قيد على المحكومين دون أن يكون قيداً على الحاكم، وفي وسع هذه السلطة أن تتخذ ما تشاء من إجراءات أو مواجهة الأفراد لمصادرة حرياتهم أو ممتلكاتهم»[٣١]. وليس المقصود بالقانون هنا القانون الدستوري فقط، وإنما القانون الإلهي كذلك، ألم يُفتِ أربعون فقيهاً للخليفة يزيد بن عبد الملك بأنه ما على الخلفاء حساب يوم الدين[٣٢]؟ إن تسويغ الاستبداد وتبريره دينياً هو ما سنعرض له بالتفصيل في المبحث القادم، لكننا سنعمد الآن إلى بيان أهم النظريات التي تفسر ظاهرة الاستبداد.

يهدف التسويغ ـ على ما سيأتي ـ إلى توفير غطاء وساتر يحجبان حقيقة الاستبداد، ليبدو مقبولاً مستساغاً، فليس بالإمكان أفضل مما كان! وعلى العكس من ذلك ينحو التفسير نحو كشف حقيقة الاستبداد وطبيعته، فهو كغيره من الظواهر الاجتماعية، ظاهرة معقدة، تخضع لاعتبارات زمنية ومكانية، ويتداخل فيها كل من العامل الشخصي والاجتماعي، ولا يمكن تفسيرها ـ والحال هذه ـ اعتماداً على جانب أحادي دون آخر.

لذا تعددت التفسيرات تبعاً لترددها ما بين الحدود القصوى لكل من الفرد والمجتمع، وسنكتفي هنا بتفسيرات ثلاثة، وهي:

أ ـ التفسير النفسي (السادومازوخية): يعبر مصطلح السادومازوخية (Sadomasochism) عن العلاقة الوثيقة بين السادية (Sadism) بمعنى إيقاع الألم

---

(٣٠) حسن حنفي، «قراءة جديدة للكواكبي في: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» **وجهات نظر**، العدد ٣٧ (شباط/ فبراير ٢٠٠٢)، ص ٣٠.

(٣١) محمد الشافعي أبو راس، **نظم الحكم المعاصرة** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٤)، ص ٣١٨.

(٣٢) انظر: السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ٢٣٨.

بالآخرين، والمازوخية (Masochism) وتعني التلذذ بالألم الذاتي والاحتماء به والاستمتاع بأوجاعه. وتمّ الانتقال بالمفهومين كليهما من بيئة «الجنس»، حيث كان أول ظهور لهما، إلى حقل التحليل النفسي وعلم الاجتماع، وأخيراً إلى الفلسفة السياسية.

ويعد إريك فروم (١٩٠٠ ـ ١٩٨٠م) من أكثر الباحثين استخداماً لهذين المفهومين في تحليل ظاهرة الاستبداد، ويمثّل كتابه **الفرار من الحرية** تطبيقاً لهما في الحقل السياسي.

ينطلق فروم من تأكيد انتشار السادومازوخية بين البشر «بدرجات متفاوتة في كل الأشخاص الأسوياء والمنحرفين على حد سواء»[٣٣]، فكل إنسان لديه نزعة تنحو به نحو السيطرة (السادية) والخضوع (المازوخية). تنحو الأولى به نحو التلذذ بإيقاع الألم بالآخرين من أجل السيطرة الكاملة عليهم وجعلهم تحت إرادتها التي لا تقهر. ومن ثم، فالشخص السادي بحاجة إليهم، وليس كما يبدو طرفاً قوياً مستحكماً، وبالفعل قد لا يعي الشخص السادي هذه التبعية على الإطلاق، فتمثل متعة السيطرة التامة على الطرف الآخر ماهية الدافع السادي (عند المستبد). وبحسب هوبز «فإن رؤية الشر الذي يلحق بالآخرين تسر الناظرين، لا لأنها شر، بل لأنها شر يلحق بالآخرين»[٣٤].

وتنحو الثانية، على العكس من ذلك، نحو تلذذ الشخص المازوخي ـ المستبد به ـ بالألم الذي يقع عليه من خلال خضوعه لشخصية أقوى منه، تحرره من الخوف عبر الألم، إنه يبحث عن الشعور بالمعاناة والشقاء والضعف، ميلاً فطرياً نحو «التعذاب»، وتبعاً لفرويد فإن ما سمّاه بـ «غريزة الموت» هي المسؤولة عن مثل هذا الشعور.

ويعرف فروم السادية، في كتابه **تشريح التدميرية الإنسانية**، بأنها «الرغبة في الحصول على السيادة والتحكم المطلق على أي كائن حي حيواناً كان أو طفلاً، رجلاً أو امرأة (. . .) [بهدف] إرغامه على معاناة الألم والإذلال وتجريده من قدرة الدفاع عن الذات»[٣٥].

---

(٣٣) Erich Fromm, *Escape from Freedom* (New York: Avon Library Book, 1967), p. 163.

(٣٤) إمام، **الطاغية**، ص ٢٣٦.

(٣٥) Erich Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973), pp. 288-289.

وتعني المازوخية خضوع الإنسان لشخص ما أو قوة أعظم وأكبر خارج النفس، ويسلمها المرء حريته وكرامته، ويشعر أمامها بعجزه وضآلته[٣٦]. غير أن ألفرد أدلر (١٨٧٠ ـ ١٩٣٧م) هو الذي وضع هذه الميول في قلب مذهبه، لا على أنها «سادومازوخية»، بل على أنها «الشعور بالدونية» من ناحية، و«الرغبة في القوة أو السيطرة» من ناحية أخرى.

وهكذا أخذ التحليل النفسي للعلاقة السادومازوخية أبعاداً اجتماعية أكثر عمقاً على يد [كل من] «فلهلم رايخ» و«كارن هورني» و«إريك فروم»[٣٧]. بيد أن فروم يمتاز عنهما بتأكيده ما سمّاه بعنصر «التكافل» (Symbiosis) بين السادي (المستبد)، والمازوخي (المستبَد به)، فيحتاج المستبد موضوعه بشدة، ما دام شعوره بالقوة كامناً في واقعة أنه سيد لشخص ما، ويحتاج المستبد به سيده ما دام معتقداً خضوعه لشخصه، إنه اتحاد ذات الفرد مع ذات أخرى، بطريقة تجعل كلاً منهما يفتقد تكامل ذاته واستقلالها في ظل غياب الآخر.

ب ـ التفسير النفس ـ اجتماعي: اتجه لابواسييه، في محاولة أخرى لتفسير ظاهرة الاستبداد وفق معطيات علم نفس الاجتماع هذه المرة، صوب المستبَد بهم، أولئك الخاضعين، محاولاً فك شفرة الانصياع والخضوع والامتهان، تلك التي تلفت النظر على نحو مستفز، متسائلاً عن سر هذا الخضوع وكنه هذا الانصياع، «كيف أمكن هذا العدد من الناس، من البلدان، من المدن، من الأمم، أن يتحملوا طاغية واحداً»[٣٨]؟

إن ما يثير الدهشة هنا ليس فعل الاستبداد، وإنما هو رد الفعل المتمثل بالخضوع والرضوخ والانصياع لأوامر المستبد وهو «فرد». وهو ما يتعاظم حجمه (الاندهاش)، إذا ما تأكد لنا أن مصدر قوة المستبد لا يستمدها من ذاته، بل ممن استرقّهم واستبد بهم، فقدرته على الأذى وإلحاق الشر بهم مستمدة أساساً من مدى تحملهم لهذا الأذى وصبرهم، بدل مجابهته.

ويعرض لابواسييه للعديد من صور الخراب والدمار التي يخلفها المستبد

---

(٣٦) إريك فروم، **الخوف من الحرية**، ترجمة وتحقيق مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

(٣٧) إمام، **الطاغية**، ص ٣٣٧.

(٣٨) اتين دي لابواسييه، **مقال في العبودية المختارة**، ترجمة مصطفى صفوان (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠)، ص ٧٣.

وراءه وأمامه ومن حوله، ليصل إلى اقتناع تام بأن «الشعب هو الذي يقهر نفسه بنفسه ويشق حلقه بيده. هو الذي ملك الخيار بين الرق والعتق فترك الخلاص وأخذ الغل»[٣٩].

إنها إرادة العبودية التي تُرسخها السلطة في نفوس المستبَد بهم، تاركة منهم أشلاء وأشباحاً، تهيم بلا هدى، وتنكبّ على وجوهها في نار العذاب، هلام بلا ظلال، فيعجزون حتى عن الرغبة ـ ولو الرغبة ـ في الخلاص من عدوهم الذي هو «صنعة أيديهم»، ويحدد لابواسييه مداخل العبودية المختارة بكل من الإكراه أو الخداع، ويصبح الاسترقاق هو القاعدة وأمراً عادياً شيئاً فشيئاً، وتأتي العادة لتجعل الناس يتجرعون «سم الاسترقاق» بلا وعي، فالعادة أول أسباب «العبودية المختارة».

ج ـ التفسير الاجتماعي ـ البناء الاجتماعي: على خلاف التفسيرين السابقين، لا يبحث دوفرجيه في جانب الفرد (المستبد) أو المجتمع (المستبد بهم)، وإنما يبحث عن تفسير الظاهرة في «البناء الاجتماعي»، أي في بنية المجتمع التي تختلف الأنظمة الدكتاتورية وفقاً لها، فيتمثل العامل الأساسي لظهور الأنظمة المستبدة في «تطور مختلف أشكال ونماذج البنيان أو التركيب الاقتصادي ـ الاجتماعي للعالم»[٤٠]، وتنشأ الدكتاتورية نتيجة عوامل، تتفاعل وتضرب بجذورها في نسيج البناء الاجتماعي، إضافة إلى ضرورة توافر شرط آخر، وهو «أن تكون مشروعية الحكم في أزمة»، أي أن تصبح الأصول الأساسية والمبادئ الأولية التي تستمد السلطة سلطاتها منها محل نقد واتهام باللاشرعية ومطالبة بإلغائها أو استبدالها.

بقي أن نشير إلى أن التفسيرات الثلاثة تصح في تأويل الاستبداد السياسي في الإسلام، فقد كان العديد من الخلفاء وولاتهم ساديين متعطشين للدماء، فاتُهم معاوية بقتل كل من الحسن بن علي بالسم عن طريق زوجته جعدة بنت الأشعث، كما اتهم «بقتل الأشتر بدس السم في طعامه (. . .) واتهم بقتل حجر بن عدي الكندري (. . .) واتهم بقتل عبد الرحمن بن خالد. . .»[٤١].

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٤٠) موريس دوفرجيه، **في الدكتاتورية**، ترجمة هشام متولي، ط ٢ (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٧)، ص ٣٩.

(٤١) محمود شاكر، **التاريخ الإسلامي** (بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٩٩١)، ج ٤، ص ٢٢.

وكان ابنه يزيد أشد سفكاً للدماء منه، ويكفي ما فعله بواقعة الحرة، وكان قائده مسلم بن عقبة المري يدعو مدينة رسول الله (ﷺ) بالنتنة، وكان يأخذ البيعة من أهلها على أنهم «عبيد ليزيد»، ومن تجرأ بقول: «أبايعه على سنّة الله ورسوله ضرب عنقه بالسيف»[٤٢].

وتحول عبد الملك بن مروان من الزهد إلى التسلط، فقتل ابن الزبير شر قِتلة، وصلبه ومثّل به، ولا حاجة بنا إلى ذكر سادية الحجاج وتعطشه للدماء وأخذه بالشبهة. ولم يختلف الأمر كثيراً في عهد بني العباس، ويكفي أن نتعرف من اسم «السفاح» على ساديته، فهو كما وصف نفسه بنفسه «المبيح والثائر المبيد»[٤٣]، أي المهلك! وقد كان «سريعاً إلى سفك الدماء، فاتبعه في ذلك عماله بالمشرق والمغرب»[٤٤] وما أفجعه من مثال وما أقبحه من قدوة، فلننظر كيف حاكى قواده أفعاله السادية: دخل عبد الله بن علي دمشق بالسيف «وأباح القتل فيها، وجعل جامعها سبعين يوماً اسطبلاً لدوابه وجماله، ثم نبش قبور بني أمية (. . .) أما هشام فقد وجده صحيحاً فأخرجه وضربه بالسوط وهو ميت، وصلبه أياماً، ثم أحرقه ودق رماده ثم ذره في الريح»[٤٥].

ويذكر ابن كثير أنه قتل من بني أمية «في يوم واحد اثنين وسبعين ألفا عند نهر بالرملة (. . .) ثم حفر بئراً وألقاهم فيه»[٤٦]. وكان المنصور ميالاً إلى سفك الدماء، وقف خطيباً بالناس فـ «أخذ بقائم سيفه، فقال: أيها الناس، إن بكم داء هذا دواؤه، وأنا زعيم لكم بشفائه، فليعتبر عبد قبل أن يُعتبر به»[٤٧].

لا يهم المستبد شيء، وليس ثمة ما يقف حجر عثرة في طريقه، إلا وعمل على إقصائه وإبعاده، لا يهمه القانون ما دام يتحكم فيه، ولا يهمه رضا الناس ما دام جالدهم بالسيف، عملاً بقول أحدهم: «تسعة مواطنين من أصل

---

(٤٢) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجواهر**، ج ٣، ص ٧٩.

(٤٣) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ٢٥٠.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٤٥) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ج ١٠.

(٤٦) انظر: أحمد مختار العبادي، **في التاريخ العباسي والفاطمي** (بيروت: دار النهضة العربية، [د. ت.])، ص ٨٧.

(٤٧) حسن إبراهيم، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ط ١٣ (القاهرة: مكتبة النهضة؛ بيروت: دار الجيل، ١٩٩١)، ج ٢، ص ٣٥.

عشرة يكرهونني، وما أهمية ذلك ما دام العاشر مسلحاً؟» أليس السيف أصدق إنباء من الكتب كما قال المتنبي؟ أَوَليس العاجز من لا يستبد فيما يحكي أحدهم؟ ألا يدفعنا ذلك إلى التساؤل عما إذا كانت بنية الثقافة العربية ـ الإسلامية تكرس الاستبداد أم لا؟

إن هنالك من يعتقد أن خللاً ما في الثقافة العربية يقف في مواجهة الديمقراطية، ويعزز من فرص نمو الاستبداد، ويرسخ من عقيدة العبودية، لتصبح عادة أساسية تتناقلها الأجيال، كما لو كان التراث عبئاً، يُثقل ظهورنا وننوء به ويرهق كاهلنا في مسير السياسية طوال التاريخ[48].

يقول إيلي قدوري: «ليس هناك في التراث السياسي الإسلامي شيء مما يجعل أفكاراً منظمة كالحكم الدستوري والتمثيلي أليفة أو قابلة للفهم»[49]. هل تعد ثقافتنا عاملاً متمماً للعبودية المختارة، سلباً للحرية، على اعتبار أن الحر فيها هو ليس «من مارس حرية التفكير والإبداع والتعبير عن الذات الخلاقة، إنما هو من استطاع حماية النفس من الآخرين تجنباً للسيطرة»[50]، أو على الأقل النظر إليها على أنها «تعاني من [تأثير] العلاقات الاجتماعية التي تأخذ طابع الإكراه والقهر والتسلط، والتي تضرب بجذورها في العائلة والمدرسة والحياة العامة»[51].

ربما تكون هذه الانتقادات في جانب منها على قدر كبير من الصحة، وبخاصة في ما يتعلق ببنية التفكير الديني وما يسوده من قمع وإنكار للآخر،

---

(48) تعددت مؤخراً الأطروحات التي ترجع بالاستبداد إلى ينابيع فكرية، ومنها على سبيل المثال: سعد الدين إبراهيم، **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في الوطن العربي**، كتاب الديمقراطية (القاهرة: مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، ١٩٩١)، ص ٩ وما بعدها؛ إيليا حريق، «التراث العربي والديمقراطية: الذهنيات والمسالك،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥١ (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠)، ص ٧؛ هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)؛ فؤاد اسحق الخوري، **الذهنية العربية، العنف سيد الأحكام** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣)، عبد الله حمودي، **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ترجمة عبد المجيد جحفة، سلسلة المعرفة الاجتماعية؛ ٢١٧، ط ٣ (الرباط: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٣).

(49) حريق، المصدر نفسه، ص ٧.

(50) المصدر نفسه، ص ٨.

(51) علي أسعد وطفة، **بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٢٣.

لكن الثقافة التي تم وضعها هنا في قفص الاتهام فيها الإيجابي، مثلما تحتوي على الجانب السلبي، كما كانت هي الأخرى تنوء تحت نير التسلط السياسي اليومي.

إنها «ليست مجموعة مكونات ثابتة ساكنة منغلقة تصلح لكل زمان ومكان أو لكل مجتمع وبيئة، بل هي متطورة باستمرار، (...)، ليس المجتمع العربي كائناً تاماً بل هو متطور في هويته وثقافته ومقدساته بحسب أوضاعه وظروفه وصراعاته»[٥٢]. وسنحاول الآن الوقوف على معنى التسلط، وننتقل بعد ذلك لبحث آليات الاستبداد والتسلط في حقل التصوف بعد أن نكون قد وقفنا عليهما في المجال السياسي.

٢ ـ آليات التسلط من الرضوخ إلى التماهي

تنتمي كل سلطة إلى أنظمة الاستقرار السياسي أو تبقى سلطة متسلطة، فتنتمي إلى «أنظمة الطفرة والتحولات الفجائية لتتوالى بذلك الطفرات والتحولات الفجائية على المجتمع حيث لا استقرار لنظام ولا استمرار لبناء بل طفرة بعد طفرة وتحول إثر تحول»[٥٣] وانتقال من سيئ إلى أسوأ، فليس بالإمكان أن نتوقع مع الحكم المتسلط تحولاً نحو الأفضل، فماذا يعني التسلط؟ وما الفرق بينه وبين السلطة على أي حال؟ يعني التسلط لغة التحكم «تسلط عليه: تحكم وتمكن وسيطر، وسلَطهُ: أطلق السلطان والقدرة، وسلطه عليه: مكنه منه وحكّمه فيه. واصطلاحاً: حالة تنطوي على معاني الإملاء والتحكم والرغبة في فرض السيطرة على الآخرين»[٥٤]. كما يعني أيضاً «انتحال للحق في الأمر من دون تبرير البتة، أو من دون تبرير كاف ومقبول، أو هو تجاوز للنطاق المعين للحق في الأمر»[٥٥]، وعليه يكون المتسلط صاحب حق في الأمر(صاحب سلطة) لكنه يسيء استخدامها وينفرد بقراراته، ومن العسير عملياً حفظ السلطة خالصة من أشكال التسلط كلها، كما إنه من اليسير

---

(٥٢) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٦٢٨ ـ ٦٢٩.

(٥٣) سالم القمودي، **سيكولوجيا السلطة: بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة**، ط ٢ (لندن؛ بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٧.

(٥٤) ميشيل ديكنز، **معجم علم الاجتماع**، ترجمة إحسان محمد الحسن (بغداد: دار الرشيد للنشر، ١٩٨٠)، مادة «تسلط» (محمود أبو زيد)، ص ٣٧٩.

(٥٥) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ٨.

على المرء تحمل السلطة من دون التسلط والمتسلطين، فما هو مصدر التسلط؟

تُفرز عملية السلطة ـ من ضمن ما تفرز ـ تناقضاً في مصالح القائمين بها والمتعاملين معها، ويبدو هذا الكم الهائل من التعارض عائقاً أساسياً أمام إمكانية حل النزاع، فنقترب بذلك من معنى «التسلط» الذي تنعكس صورته في (مصلحة الأقوى)، ومن هنا يكون تسخير وتوظيف المؤسسات التي «تأسست بفعل وعي السلطة بذاتها، وبفعل الوعي الفردي ووعي السلطة وعياً منحازاً للسلطة، لا يهمه بناء الدولة بقدر ما يهمه بناء السلطة [ومصلحتها] بل هو وعي يرى في بناء الدولة قيداً يقيد السلطة ويحد من صلاحياتها، والوعي الفردي وعي أناني يهدف إلى مصلحته الخاصة وإلى منفعته الفردية (. . .) وهو لذلك السبب قد يختزل الدولة في السلطة، فيتفنن في بنائها. . بناء السلطة. . وفي قوة مؤسساتها [الاستخباراتية والأمنية في الأساس] وفي مدى سيطرة رجالها [وولائهم] واستبدادهم بالرأي والمشورة [تماهياً مع المتسلط] والمنصب والجاه والسلطان»[٥٦].

ويخطئ البعض حين يظنون أن التسلط حكر على القرار السياسي دون غيره، فهو موجود في الصعد كافة، وفي مختلف المستويات الفكرية والروحية والاجتماعية، فثمة تسلط لغوي ـ خطابي يمارس العنف عبر الإيحاء والرموز، فهدف الخطاب السياسي على سبيل المثال ليس الإقناع والمجادلة، وإنما الخضوع والانصياع.

وبحسب آلن غولد شيلغر: «يستلزم الخطاب السياسي [السلطوي] بنية هدمية لفهم معناه، ومن ثم وحدها قمة الهرم تحصل على المعنى الحقيقي والكامل [سلطوية السلطة ادعاء امتلاك الحقيقة الكاملة]، ولا تحصل القاعدة سوى على انعكاس باهت له، وهكذا لا يبقى أمام الجماهير سوى أن تقبل بالعلاقة المحدودة التي تصلها [ما تبقّى من فتات المعرفة]»[٥٧].

ولا يجابه خطاب السلطة السلطوي إلا بخطاب سلطوي أقوى منه، إنه الصوت الوحيد الذي بإمكانه أن يسمعه، صوت القوة «وعندما يُسمع هذا

---

(٥٦) القمودي، **سيكولوجيا السلطة: بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة**، ص ١٠٤.

(٥٧) آلن غولد شيلغر، «نحو سيمياء الخطاب السلطوي،» ترجمة مصطفى كمال، مجلة **بيت الحكمة** (الدار البيضاء)، السنة ٢، العدد ٥ (١٩٨٧)، ص ١٣٤.

الصوت في النهاية فإن صوت السلطة يركن إلى السكوت»[٥٨]. وثمة تسلط في مرجعية الفتوى الدينية، حيث «يتحول ما في النص من مرجعية إلى تسلط واستبداد بالرأي، بسبب الرؤى الذاتية التي تكون غالباً خصوصية مزاجية [الفتاوى السلطانية]، وتصبح هذه الرؤى هي الكلمة النهائية المانعة في تحديد معنى نص مرجعي أو تحديد المقصود منه»[٥٩]، فتبدأ دائرة التسلط المرجعي باستغلال نص مرجعي لبناء موقف تسلطي، وتوظيف المصادر الفكرية، عبر التحديد والاختبار الأحادي وإعادة صياغتها، بحيث تسمح بإرساء سلطة ما وتعميمها من خلال تسلط الوسطاء وانتمائهم إلى مذهب معين أو اتجاه فكري ما، والأخطر تبنيهم لأيديولوجيا سلطوية.

يفرض المتسلط إذاً آراءه (أحكامه) على جموع الجماهير، وبدل أن تقاومه الأخيرة تسعى إلى التماهي (التآخي معه) والإعجاب به والاستسلام لإرادته في حالة من التبعية الكلية، وفيما يعظم المقهور أمر المستبد المتسلط ينهار اعتباره لذاته، فيرى في الأول نوعاً من الإنسان الفائق (Surhomme) الذي له حق السيادة عبر «علاقة رضوخ مازوخي» من خلال الاعتراف بحق المتسلط بفرض سيادته.

ومن هنا تبرز حالات الاستزلام والتزلف والتقرب، ويتحدد الاعتبار الذاتي انطلاقاً من درجة التقرب من المتسلط[٦٠] ويبدو كما لو أن الاستكانة والمهانة جزء من طبيعة هؤلاء، إذ تنغرس في نفسية الجماهير مشاعر الخوف والهلع الذي يأتي «بعد فوات الآوان، البعض يتأثر به، والبعض الآخر لا يتأثر. ليس الهلع رعباً مقدساً ـ كما يزعم البعض ـ ولا مكوناً فطرياً في نفس الفرد (...)، إنه نتيجة لعدم إعداد الجماعة نفسياً لتوقع الأخطار»[٦١]. كما إنه حالة من عدمية الوعي التي خلفتها السلطة في نفسية الرعية، سكون الموت المخيم فوق

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٥٩) خالد مدحت أبو الفضل، **الاستبداد والمرجعية في الخطاب الإسلامي: دراسة الحالة المعاصرة**، ترجمة محمد صقر عيد؛ تقديم أنور إيمان (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ص ٣٧.

(٦٠) مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، ط ٩ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٤٣.

(٦١) يانيك بور دوازو، «الهلع: خوف قاتل،» ترجمة جوزيف عبد الله، **الثقافة العالمية** (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢)، ص ١٠٥.

الرؤوس لا تقطعه سوى فقاعات تمرد فردي، لا تلبث أن تغيب، فالنبي الأعزل مصيره الانتهاء، مُخلّفةً وراءها مزيداً من الاقتناع باستحالة الخلاص!

يبحث الإنسان المتسلَط عليه في ظل هذه الأجواء عن حلول تعويضية، فيتم الاحتماء بالزعيم المنقذ والبطل الخارق، مبعوث العناية الإلهية والرعاية الربانية، كما يتم أيضاً اللجوء إلى الأولياء الصالحين، في عملية إيجاد نوع من التوازن مع صورة الأب المتسلط، من خلال خلق صورة الأب العطوف الحامي الراعي الموجود دائماً وأبداً كل وقت وحين، فاتحاً ذراعيه، يتلقى بدفء وحنان جموع الزائرين، لكن هذا الملاذ ألا يُحيل هو الآخر إلى تسلط آخر؟ هذا ما سنتناوله في الفقرات التالية.

يستطيع الفاعلون الاجتماعيون الظهور بموقفين متعارضين كلياً، فإذا كانوا في موقع التابع (المريد) أبدوا الخضوع الوضيع المتكل على التزلف، وإذا كانوا في موقع التحكم سعوا إلى أن يُخضع لهم بشكل مطلق متجاوزين كل إطار قانوني للسلطة. وعلاقة الخضوع التي تظهر هنا باعتبارها مرحلة انتظار وثمناً للوصول إلى القيادة «تتماشى مع ازدواجية قصوى [من الخضوع إلى الإخضاع، من التقية إلى المجابهة] وحيث ينشأ الصراع مع الزعيم السياسي أو مع الأب أو مع الأشياخ الملقنين (...) فإن المواجهة تكون طاحنة»[٦٢].

لنبرز الآن طبيعة العلاقة بين الشيخ والمريد، وما إذا كانت تسلطية لصالح الشيخ على حساب المريد واستجابة الأخير لها تماهياً أو تعاطياً، معولين على التحليل النفسي في وصف آليات تنسيب المريد وخضوعه لفضاءات سلطوية، تُغاير تلك التي يقع في أسرها الأغيار، وهو وصف يكشف في جانب منه عن بناء السلطة داخل النسق الصوفي الذي سنعرض له لاحقاً بشيء من التفصيل.

ويفرض نفسه هنا التساؤل التالي: ما الذي يدفع بالمرء إلى الاحتماء بالأولياء؟ هل هو رد فعل ضد الغبن والقهر الوجودي والهدر الإنساني الذي يحياه المريد ويعانيه؟ أهو استعجال للانتقام الإلهي من أولئك الذين جاوز

---

(٦٢) حمودي، **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ص ٢٦.

ظلمهم المدى، من دون أن يحاكمهم قانون أو يخضعوا للمساءلة في عالم يتوحد فيه القاضي والجلاد في آن؟

يتلاقى الاحتماء بالأولياء والتعلق بهم «مع الميل في الإفراط في توكيد الذكورة. [فالولي يعد] دوماً المثال الكامل للرجولة (. . .) [والتعلق به] يعوض الإنسان المقهور بعض نقصه ويعالج خصاءه ويخفف من قلقه»[٦٣]، ففي مقابل تحالف الأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية المتأزمة مع استبداد المتسلط واقعياً، يمضي المريد في إنشاء تحالف مقابلٍ له في اللاوعي، وكلاهما يعزز الآخر ويغذيه، وهذا التعزيز من شأنه أن «يزيد من وطأة عجز الإنسان المقهور عن المجابهة [مع المتسلط] ويفجر أقصى حالات العدوانية الأثرية التي لا يمكن احتمالها، لأنها تحمل خطر تفجير الذات. ولكن إسقاطها على الخارج بوصفها وسيلة للخلاص من وطأتها، لا يحل المشكلة، لأنه يؤدي إلى اصطباغه بصبغة اضطهادية مهددة»[٦٤]، حيث يحدث الانتقال هنا من دائرة تسلطية أعم إلى أخرى أخص.

وتتكون ثنائية وأنظومة من الشيخ والمريد، تجمع بينهما علاقة التقديس عبر إجراءات التلقين، باعتبارها طقوساً (خطابات)، فإلى أي مدى تقترب مظاهر التبعية والطاعة والخضوع والانقياد وتقديم الخدمة التي تحكم إطار هذه العلاقة من مثيلاتها التي تظهر في علاقة الأب والابن؟

يمكن القول إن هذه العناصر تمثل سمات الأنوثة (في مقابل الرجولة) التي تميز علاقة الابن بأبيه، «غير أن هذه العلاقة [وسماتها] لا نجدها في أي مجال واصلة إلى المدى الذي تصل إليه العلاقة بين الشيخ والمريد في التلقين الصوفي. وتبلغ هنا ضرورة المرور من دور «نسوي» (في الطريق الطويل الذي يؤدي إلى الإجازة، تحت سلطة مرشد) صياغة وأسلبة لا تضاهيان في مجالات أخرى في الحياة»[٦٥].

يلجأ الإنسان المقهور في الحالات العادية إلى الانكفاء على الذات، وفيها يدير ظهره للمتسلط قاطعاً كل صلة تربطه به، وهو بدوره ما يساعد في تغذية

---

(٦٣) حجازي، **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، ص ٩١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٦٥) حمودي، **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ص ٢٧.

مشاعر العداء الباطنية تجاهه معززاً ميله إلى تجنبه وتجنب رموزه وأدواته، مبتعداً عن كل ما يمثله من نمط حياة وقيم وأدوات، واقفاً موقف العاجز الشامت لا يستجيب لنداء ولا ينخرط في نشاط ولا يشارك في أي فاعلية.

أما المريد فيلوذ بالولي، منشئاً سلطة روحية في مقابل السلطة المادية، في البدء يتنازل وفق قناعة ورضا تامين عن حريته في حالة من التبعية الطفلية لرموز قوة حامية تذود عنه الغوائل من كل نوع، ولاحقا يتمكن عبر مجاهداته وترقيه في رياضياته الروحية من تحقيق النضج الروحي وإدخال مزيد من التوازن إلى وجوده الذاتي.

ويبدو الولي في نظره أكثر من مجرد بطل في كلتا الحالتين، إنه يتصف بـ «الجبروت والقدرة على تغيير الواقع المؤلم أو المأزقي (. . .) [كما يتصف في المقابل بـ] الرحمة والحدب، العطاء دون حدود، إمكان التقرب منه والتودد إليه، الشعور بروابط عاطفية [روحية] وثيقة تربط الإنسان به، إحلاله في دور الحامي والمدافع عن المقهورين [لجوء سياسي من جور السلطة وتسلطها] (. . .) وتسليمه مقاليد أمره ومهمة تدبير مصيره»(٦٦).

تتجلى صيرورة تأنيث المريد في مهامه اليومية التي يناط به عملها، وعبر اتباعه مبدأ الحُرمة (الأدب) الذي أكدته أدبيات التصوف طوال تاريخه، وهو ما تمّ التعارف عليه بمصطلح «الخدمة».

ويحصل المريد على النجاح أو الأمل في حدوث الفتح الرباني من خلال القيام بواجباته، وهو ما لا يتحقق إلا من خلال خدمة الشيخ التي تعني «أن يتفرغ المريد لكل المهام التي يطلبها الملقن، من الأعمال المنزلية إلى أعمال الإنتاج (. . .) أليست الخدمة من إرادة الله»؟(٦٧) فعلى المريد أن يطيع من دون أن يتساءل أو يحاكم، من دون أن تتملكه الوساوس بشأن أستاذه، فهو بين يدي الشيخ كالميت بين يدي المغسِّل يُقَلّبُهُ كيفما شاء، وليس بإمكانه أن يتم طريقه ويستكمل مسيرته بمفرده، فمن لا شيخ له فشيخه الشيطان، «سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق، رحمه الله يقول: بدء كل فرقة المخالفة. يعني به، أن من خالف شيخه لم يبق على طريقته (. . .) فمن صحب شيخاً من الشيوخ

---

(٦٦) حجازي، المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٦٧) حمودي، المصدر نفسه، ص ١٢١.

ثم اعترض عليه بقلبه فقد نقض عهد الصحبة، ووجبت عليه التوبة»[٦٨].

وعلى المريد ألا يخفي من أمر نفسه شيئاً، لأن الشيخ يعرف كل شيء، فهو وحده يهديه، وفي ذلك نوع من الفراسة (الكرامة) التامة النافذة، يُحدد الثواب والعقاب مثلما يحدد المهام التي تكون أحياناً مرهقة إلى أبعد مدى، حتى إن فقيهاً شبّه المريدين بعفاريت سليمان، لا يُجارون في خدمة إن كانت، ولا في قلة طعام ولا منام، ولا في المدوامة على الذكر، ولا في الصمت الدائم، متسائلاً: كيف تمكن الحياة معهم، وقد نسوا أنفسهم وحتى أقرباءهم ووجودهم، واستسلموا للشيخ الذي يفعل بهم ما يشاء؟[٦٩].

وعلى المريد أيضاً، وقبل أن يسلك الطريق، أن يشرع في عملية «التخلي» وصولاً إلى مرحلة «التحلي»، فالتخلي يعني «الخروج عن العلائق فأولها: الخروج عن المال؛ فإن ذلك الذي يميل به عن الحق (...) فإذا خرج عن المال، فالواجب عليه الخروج عن الجاه، فإن ملاحظة حب الجاه مقطعة عظيمة»[٧٠].

ولهذا عنّف الجنيد تلميذه الشبلي، هذا القادم من بلاط الأمراء سليل الحكام، يرغب في لبس الخرقة والانتظام في الطريق، وهو الذي تعود النعومة والرفاهية في كل أمر، يَطلب ولا يُطلب، يأمر ولا يؤمر، فهل يتحمل أعباء الطريق؟

ويستحق المريد وراثة سر شيخه عندما يرغم على قطع أشواط وعقبات عديدة، يلقي بعضها به على هامش السلطة والمجتمع، إن لم يكن خارجهما، وعليه كي يتبوأ منصب أستاذه أن يتخلى بدءاً عن سلوكه الذكوري وأن يتحول إلى أنثى، فيقوم بأعمال النساء، ليبلغ الولادة الروحية، وهو أمر لا يمكننا تحليله من دون تقصي الكيفية التي يتم بها إعداد الإشراقة المنتظرة (مولد الولي الروحي)، والازدواجية والتأرجح اللذين تحدثهما خدمة الشيخ.

إن تكوين المريد والعمل الشاق الذي يقوده من حالة الغياب عن النفس

---

(٦٨) أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف (طهران: انتشارات بيدار؛ القاهرة: طبعة مصورة عن طبعة دار الشعب، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م)، ص ٤٦٣.

(٦٩) حمودي، المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٧٠) القشيري، المصدر نفسه، ص ٥٤٢.

وعن الله إلى الرجوع التام إليهما في إطار التعالي «عبارة عن ولادة... إن للشيخ سمات الأب، سمات من يُحبل المريد (...) والمريد يُشَخِّص، بحسب الظروف، دور الابن والمرأة والخادم والشاب البسيط الذي لا يتراجع أمام أي عقبة في سبيل تنفيذ أوامر مربيه وسيده [حتى لو أفضت ظاهرياً بما هو محرّم كأن يأمره الشيخ بأن يطلق زوجته! وهو أمر يبدو على الأقل غير مبرر (علينا أن نستحضر هنا معنى التسلط)] إن نظرة الشيخ إخصاب! (...) غير أنه ينبغي أن نحتاط من الالتباس الكبير لهذه المفاهيم، ذلك أن الشيخ هو الذي يحمل بكل قواه حَبَلَ المريد الطويل. فإذا كان هذا الابن الروحي يظهر تحت ستار المرأة المخصبة، فإن الولي الذي يقود خطاه يبرز خصائص الأب والأم معاً»[٧١].

إن ما يجمع بين علاقة الشيخ بمريده والأب بابنه هو كونهما علاقتي منافسة ومزاحمة، وتصل هذه العلاقة حد التماهي بالمتسلط الذي يشكل أحد المظاهر البارزة في سعي الإنسان لحل مأزقه الوجودي والتخفف من انعدام الشعور بالأمن، والتبخيس الذاتي الذي يلحق به من جراء وضعية الرضوخ.

إنه بمثابة استلاب يبلغ مداه في علاقة الشيخ بالمريد، ويسمى أيضاً بالتوحد والتعيين، وهو أكثر من مجرد حصول تشبُّه بالآخر أو الاقتصار على محاكاته، فهاتان العمليتان تتمان عن وعي واحتفاظ بالغيرية والاختلاف.

ويتشكل التماهي بالمتسلط من خلال نماذج ثلاثة رئيسة، هي:

- التماهي بأحكام المتسلط.
- التماهي بعدوانه
- التماهي بأسلوب حياته وقيمه ومثله العليا.

فإلى أي من هؤلاء يندرج تماهي المريد بشيخه؟ إنه يندرج تحت النوع الأخير، أي التماهي بقيم المتسلط وأسلوبه الحياتي، وهو أشد أنواع التماهي خطراً، إذ يتخذ في حالتنا هذه ما يسمى بـ «الاستلاب العقائدي».

تكمن خطورة هذا النوع من التماهي في نعومته، «لأنه يتم بدون عنف ظاهر، بل على العكس من خلال رغبة الإنسان المقهور في الذوبان في عالم

(٧١) حمودي، المصدر نفسه، ص ١٢٩.

المتسلط [التخلي]، بالتقرب من أسلوبه الحياتي وتبني قيمه ومثله العليا»[٧٢]، إذ سرعان ما يبدأ المريد محاكاة أسلوب حياة الشيخ بما يتضمنه ـ بالأخص ـ من ثلاثية الذِكر والجوع والسهر، فالذكر «يقتضي العزلة، إذ هو الذي يخرج من صحبة الرجال غير المجدية (. . .) والذكر يلائم الصمت: فكلاهما يطرد عدو المجاهدة [الحس]، (. . .) ويتمم الجوع هذا العمل الجسدي والروحي، فالجوع يسهم بصورة ناجعة في قمع النفس [إذ] ينشر الذكر في جسد هيأه الجوع في الحال أثر السر الإلهي، فمَثَلُ من ذكر الله بجوع كمن أوقد ناراً في حطب يابس صغار، فإنها تسري في الجميع (. . .) وأخيراً، فإن التخلي عن النوم، الذي يلازم كل هذه الممارسات، والسياحة بصفتها جهداً مادياً وقطيعة مع الدنيوي وتعلماً لتنوع الواحد، كل هذه الأشياء ترسخ الزهد وتبعث في الروح المزيد من القوة»[٧٣].

إنها عملية خلق جديد، تؤدي بداية إلى تبخيس وازدراء كل ما يمت إلى عالم المريد السابق من صلة، كما تزين له قيم الشيخ وما تنطوي عليه من أسلوب حياته، أدواته، تقنياته، بوصفها طريقاً أوحد ذا اعتبار في الحياة، وفي تحقيق الذات، حيث يقود التماهي بأسلوب المتسلط الحياتي إلى ترسيخ تمثل واعتناق قيم المتسلط الحياتية ونظرته إلى الوجود ومثله العليا.

هنا يبلغ الاستلاب ذروته، فالشيخ يمثل القدوة والمثال، وهو المالك الوحيد لإمكانات الوصول، وهو من يتيح الفرص للآخرين، مما يربطهم فيه بشكل لا فكاك لهم منه إلا بالموت. ويعني الاستلاب العقائدي: «تمثل واعتناق قيم النظام والانضباط والامتثال، والقانون، وطاعة الرؤساء والكبار. وهي قيم تخدم بما لا شك فيه مصلحة ذلك المتسلط لأنها تعزز مواقفه وتصون مكتسباته.

ولذلك فهو لا يدخر وسعاً في تدعيم هذه القيم وغرسها بالترغيب والترهيب على حد سواء. إنه يوحد بينها وبين الأخلاق ويماهيها بحسن السيرة والسلوك»[٧٤]، مع فارق في ما يخص تماهي المريد بالشيخ، وهو أن هذا الاستلاب يصب أيضاً في مصلحة المريد، إنه جزء من خارطة الإعداد الروحي

---

(٧٢) حجازي، **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**، ص ١٣٢.

(٧٣) حمودي، المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٧٤) حجازي، المصدر نفسه، ص ١٣٦.

والنفسي والتكويني لشخصه، ويكون المخاض عبر هذا الاستلاب، ومن ثم ولادة المريد ولياً (شيخاً).. وهكذا دواليك.

لكن التساؤل الذي يطرح نفسه وبقوة هنا هو: إلى أي مدى يمكن القول إن التماهي مع المتسلط في الحقلين السياسي (السلطان والرعية) والصوفي (الشيخ والمريد) قد مثّل أحدهما نسقاً وإطاراً مرجعياً للآخر، فاستقى منه وغذّاه في مجاله؟ بمعنى آخر: هل يمكن أن يكون التماهي بالمتسلط السياسي محاكاة لتماهي المريد بالشيخ؟ أو العكس؟.. تلك قضية أخرى.

رابعاً: ما قبل الحلاج

يغالي الكثيرون في وصم التصوف بالسلبية والبعد عن الواقع السياسي بصفة خاصة، فثمة من يرى أن الفهم الإسلامي انحصر بين طرفين متناقضين، **الأول** ثوري خروجي، و**الآخر** صوفي انكفائي، مع ما يبدو للعيان من تجذر الديني في السياسي والعكس، فالدين «حتى في جانبه التعبدي البحت يشكل في الإنسان مجموعة من القيم التي يتشربها عقله ونفسه، وتصبح جزءاً من ذاته وتصوغ إدراكه وتصوراته عن الواقع الاجتماعي بشتى مكوناته، وعلى هذا الأساس يصبح الباب مفتوحاً على مصراعيه بين ما هو ديني وما هو سياسي»[٧٥].

كما يتهم البعض التصوف بالانهزامية في الحقل السياسي، وبحسب زكي مبارك، فالمرء «يتصوف حين ينهزم، لأنه حين يفقد سنده في عالم المادة [السياسة] يذهب فيلتمس الغوث في عالم الروح»[٧٦]. ويقرر البعض أن المتصوفة «أشد حرصاً على عدم الانشغال بالسياسة (...) ومن هذا المنطلق يمكن اعتبار تجربة الحلاج استثناء متفرداً في مسار تاريخ التصوف الإسلامي»[٧٧].

ونسي هؤلاء وأولئك أن الحقائق التاريخية تثبت أن نشأة الزهد والتصوف

---

(٧٥) عمار علي حسن، **الصوفية والسياسة في مصر**، ط ٢ (القاهرة: دار شرقيات، ٢٠٠٧)، ص ١٣.

(٧٦) زكي مبارك، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق** (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٨.

(٧٧) محمد الكحلاوي، **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية: الحلاج وابن عربي نموذجاً** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٤٨.

كانت سياسية من ناحية ما، كما إن التصوف، بوصفه اتجاهاً دينياً، يفرز ـ على الأقل ـ معطيات معرفية وقيماً أخلاقية، لا يمكن إنكار انعكاساتها في حقل السياسة بصفة خاصة، من ناحية ثانية.

لقد أدت نتائج الفتوحات الإسلامية إلى مزيد من الشعور بالاغتراب، وإلى حدوث تفاوت طبقي كبير؛ لذلك اتخذ بعض المسلمين المتمسكين بالمثل العليا للدين موقفاً معارضاً لهذه الحياة الجديدة، فكان بينهم الفارون بدينهم من عاصفة الفساد والانحلال الأخلاقي «واتخذوا من الزهد في الدنيا والانكفاء على الذات وحب الفقر منهجاً يعارضون به سلبيات المجتمع وانحرافاته»[٧٨].

نحن إذاً إزاء حالة من الرفض السياسي وآلية من آليات الدفاع ضد الهدر والغبن والإقصاء والتهميش، من خلال الاحتماء بالمقدس والتماهي مع رموزه والحنين إلى ماض مثالي، إنه اغتراب ينفتح على عالم بديل متعال على الشقاء الأرضي من خلال استدعاء التوق إلى حال الوصل والذوبان في الحبيب «اغتراب عن الحياة الاجتماعية الزائفة الجارفة، واغتراب عن النظام الاجتماعي [السياسي] غير العادل فالغرباء قاوموا الحياة ومغرياتها بطريقة إيجابية، فقهروا السلطتين: سلطة الحكام وسلطة النفس»[٧٩]، كما إنه اغتراب يحيل دالة الوجود كلياً من خواء الهدر إلى امتلاء الكيان، «في هذه الحالة تُقلب دلالة الوجود من الفراغ والخواء والفشل وما يصاحبها من انعدام القيمة والمعنى، إلى الامتلاء من خلال الذوبان في القوة الماورائية الإلهية المتسامية والمتعالية على الشقاء الأرضي»[٨٠].

ويمثل هذا الامتلاء والتعالي عن الرغبات سلطة، تكسب الزاهد «قوة في عيون المحيطين به (...) فصيغة العمل الإنساني تتحدد من خلال قيم اجتماعية واعتبارات معينة [ربما سياسية] حتى وإن كان هذا الإنسان زاهداً يسكن في مغارة بقلب الصحراء»[٨١].

---

(٧٨) عبد القادر موسى، **الاغتراب في تراث صوفية الإسلام: دراسة معاصرة** (بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠١)، ص ٥٧.

(٧٩) فتح الله خلف، «الاغتراب في الإسلام،» **عالم الفكر**، السنة ١٠ (١٩٧٩)، ص ٨٨.

(٨٠) مصطفى حجازي، **الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية** ([الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٣٠٧.

(٨١) تور أندريه، **التصوف الإسلامي**، ترجمة عدنان عباس على (كولونيا، ألمانيا: دار الجمل، ٢٠٠٣)، ص ٦١.

وفي فترة لاحقة نشأ التصوف القطباني الذي خرج على سلطة الدين والدولة معاً، فحين انفتق كمٌّ في قميص رابعة وخاطته في ضوء مشاعل السلطان (مواكبه المضاءة تمر ليلاً) فقدت قلبها زماناً ثم تذكرت فعلها ففتقت الكم، فعاد إليها قلبها[٨٢].

ولكن يبقى التساؤل قائماً بعد: ما الذي تخشاه السلطة من التصوف؟ بمعنى آخر: أين يكمن الخطر في ما يخص الممارسة الصوفية؟ يتعدى الأمر اتباع المنحى التقليدي بسرد جملة من المواقف التاريخية، كما يتعدى الأمر تجاوز قول بعضهم «ومن الناحية السياسية فإن الصوفية، وخاصة حين تطورت إلى طقوس وتصورات تجتذب إليها الجماهير وتصرفهم عن واقع أوضاعهم السيئة، لم تكن في يوم من الأيام خطراً على أنظمة الحكم تستدعي تدخل الدولة للقضاء عليها»[٨٣]، ويحتاج إلى مزيد من التفصيل والمقاربة التاريخية.

يقول طه حسين في كتابه **في الأدب الجاهلي**: «يدل القرآن على أن الثورة التي جاء بها الإسلام، لم تكن ثورة دين ليس إلا، وإنما كانت ثورة دين وسياسة واقتصاد»[٨٤]. كما لم يكن تمسك تجار قريش وأرستقراطيتها بالشرك وعبادة الأوثان، إلا للدور الخطير الذي كانت تقوم به عبادة الأصنام في تنشيط تجارتهم وحفظ مكانتهم، ولطابع القداسة الذي مهد لهم بسط نفوذهم السياسي في الجزيرة العربية وما حولها وعزز من مكانتهم بين القبائل.

وظهر الإسلام ثورة في خضم «هذه التحولات السريعة والعميقة التي حطمت البنى الاجتماعية القديمة ودفعت إلى المقدمة بفئة من الأغنياء الذين أصبحوا يشترون من البقية طاقة عملهم أو يحولونهم إلى عبيد أو يرتهنون تجارتهم الصغيرة»[٨٥]. وسرعان ما أدرك هؤلاء التجار الخطر الذي يتهددهم ويعارض مصالحهم، لو قدر للدعوة الجديدة شيء من النجاح وانتشار أمرها بين جموع المستضعفين.

---

(٨٢) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ١٩٩.

(٨٣) إبراهيم بدران وسلوى الخماش، **دراسة في العقلية العربية: الخرافة**، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٨)، ص ١٢١.

(٨٤) طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، ط ١٠ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٧٨.

(٨٥) مصطفى التواتي، **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣)، ص ٨٧.

فمن الثابت تاريخياً أن عنصر الفقراء والمستعبدين المهدورين المطحونين دخل المعركة بكل ثقلها، ولم تعد الأمور كسابق عهدها في ظل الثورة الجديدة، وكان بديهياً أن يكون «أكثر الذين وقفوا من الدعوة الإسلامية موقفاً عدائياً إلى أقصى درجة من العداء، هم الأغنياء (. . .) وقد ضمهم تحالف قوي أساسه المصلحة الاقتصادية وحدها ضد الدين الجديد الذي كان يهدد مصالحهم»(٨٦).

ولم يكن يخيف هؤلاء ـ في الحقيقة ـ طابع الدعوة التوحيدي، ولا طقوسها الدينية، وإنما كان يخيفهم بالدرجة الأولى «بعدها الاجتماعي»، وآية ذلك جملة المساومات والعروض التي كانوا يدخلون فيها مع النبي (ﷺ) حتى يدع لهم عبيدهم «إلا أن هذا المد الثوري لم يتواصل، ويمكن القول إن ما اعتبره المعدمون والمستضعفون ثورتهم، قد وقعت مصادرته من الداخل، وكان لدخول عدد كبير من التجار وذوي النفوذ إلى الإسلام، واحتلالهم مكانة هامة في مستوى أخذ القرار إلى جانب النبي، دور فعال في ترجيح موازين القوى ضد طموحات هؤلاء المستضعفين»(٨٧).

وثورة التصوف من ثورة الإسلام، ومثلما حاربت القبلية والأرستقراطية القرشية الإسلام خوفاً من بعده الاجتماعي، حاربت السلطة الأموية، ومن بعدها العباسية، التصوف خشية أبعاد عديدة، يأتي على رأسها بعده الاجتماعي، فالمتصوف ـ دائماً وأبداً ـ بين الناس «يعاشر أبناء الدنيا»(٨٨) وهو غير قابل للتملك أو الاحتواء «الصوفي من يملك الأشياء اقتداراً ولا يملكه شيء اقتهاراً»(٨٩).

والحرية غاية المتصوف على ما مر، فالخطاب الصوفي، بوصفه تأسيساً، ينطوي على التوتر القائم بين انطوائه على جذر السلطة، وامتناعه ـ أحياناً ـ عن استعمالها، بين استخدامه سلطة القول ورد مصدر هذا القول إلى ما هو علوي وإلهي، وعليه «فإن إمكان استعمال هذا الخطاب لتقرير سلطة تضع

---

(٨٦) أحمد عباس صالح، **اليمين واليسار في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ص ٤١.

(٨٧) التواتي، المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٨٨) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٤، ص ٨٢٤.

(٨٩) انظر: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين شريبة، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٩)، ص ٥٠٨، والقشيري، **الرسالة القشيرية**، الهامش، ص ١١٦.

الحد بين الواحد والآخر، هو الوجه الآخر لإمكان استعماله ضد انحراف السلطة»[٩٠]، مع الأخذ بالحسبان أن المنحى الصوفي كان يناوئ مشروع السلطة بمشروع سلطوي آخر، على نحو ما سنعرف في ما بعد.

١ ـ خطر الممارسة الصوفية

يتجاوز خطر الممارسة الصوفية نطاق الفرد (المريد)، ليشمل التجربة الصوفية بأسرها؛ فقرار البحث عن «فتح الله» بوسائل الممارسة الصوفية أمر يقلق الأسر ويحيرها، كما يزعج الجماعة وسلطاتها المعنوية والسياسية، ما دامت حياة المتصوف تتقدم بحسب ما جف به القلم في الغيب، وليس وفقاً لمعطيات السلطة وتطلعاتها، بل بحسب الصحبة المستمرة واستجابة الله. وأحياناً ما نصادف شكوى تصدر هنا أو هناك من إحدى أمهات المريدين التي كانت تأمل لابنها أن ينتظم في سلك الفقهاء ليحظى بالشهرة والمجد، فالولي «لا يخلو مساره في البحث عن أحداث غير متوقعة [بما في ذلك إمكانية التصادم مع السلطة القائمة]، كما إن تهيؤ «مستقبله» يرتبط بنعمة الخالق (. . .) أي بعيداً عن سلطة القرار السياسية.

إن البناء المؤسس الممتد، الذي يضع هذا الوجه [وجه المريد] إلى جانب وجهي الأمير والعالم في إطار الثلاثية الوظيفية، لا يقلل الأخطار التي يخفيها بروز الولي (. . .) ذلك أن إحياء الجماعة التي ينتمي إليها الولي لا يتكيف مع معايير الانتقاء التي تفرضها الدولة وأيديولوجيوها»[٩١]، فيقابل قلق الأسر ـ على نطاق المريدين ـ الانزعاج المبرر للسلط والنخب القائمة ـ على المستوى السياسي ـ فكل مستقبل من هذا القبيل يمكن أن يبلور انتفاضة كامنة.

كما إن إعلان النداء الباطني للقداسة أمر يقلق القاعدة العادية بعمق، وحين يتم من خلال ولي مشهود له بالكرامة، فإن هذا يلقي الشبهة على الفقهاء ويسقط الثقة عنهم، يقول رويم البغدادي (ت٣٠٣هـ/ ٩١٥م): «قعودك مع كل طبقة من الناس أسلم من قعودك مع الصوفية، فإن كل الخلق قعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة على الحقائق، وطالب الخلق كلهم أنفسهم بظواهر

---

(٩٠) علي حرب، «الهوية، الثقافة، السياسة،» **الفكر العربي**، العددان ٣٣ ـ ٣٤ (آب/ أغسطس ١٩٨٣)، ص ٩٤.

(٩١) حمودي، **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ص ١١٧.

الشرع وطالب هؤلاء أنفسهم بحقيقة الورع، ومداومة الصدق، فمن قعد معهم وخالفهم في شيء مما يتحققون به نزع الله نور الإيمان من قلبه»[٩٢].

ولا يكف الخطر المحدق بالمريد عن الظهور طوال مسيرته، فالناس هلكى إلا العالمون، والعالمون هلكى إلا العاملون، والعاملون كلهم هلكى إلا المخلصون، والمخلصون على خطر عظيم. ويعيش المتصوف هكذا إزاء خطر داخلي يحكم نسق التصوف وغايته، وإزاء أخطار خارجية تتهدده بما يتضمنه من عنصر إقلاق للسلط القائمة.

إن التصوف ـ في الأساس ـ هو استجابة لرغبة لا يمكن قمعها، استجابة صادقة للحياة الروحية، وتتجلى هذه الرغبة الجامحة بكل عنفوانها، كلما أصبحت القوى المادية طاغية مفرطة الإحكام؛ كما إنها لا تؤمن إلا بما يتوافق واقتناعاتها السياسية ومصالحها الذاتية، فيما تمثل التجربة الصوفية قوة تفرض التنوع والاختلاف، وتقر بالفوارق الذاتية باعتبارها مكونة للشخصية وميسرة للخلق والإبداع، ومن ثم تبذر بذور الحرية في رحم كل من أشكال التسلط والقهر والاستبداد.

ويعد التصوف بمثابة «نداء إلى الرجوع إلى الينابيع العميقة لشعورنا وقلوبنا (...) وفي عالم مضطرب، شديد الغليّان، يتمسك الصوفي، في وجوده الصامت، بإثبات أن علاقة شخصية مع الله تبقى احتمالاً ممكناً. ومثل هذه العلاقة تفرض نفسها على الأقل مع ذلك المتعالي فوق كل أنواع السلطات»[٩٣].

كما إن التجربة الصوفية، على الرغم من كل شيء، يمكنها أن تغير، ليس فقط حياة المتصوف الداخلية فحسب، بل طبيعة اندماجه في المجتمع كله. وعلى الرغم مما وقع للمتصوفة من اضطهادات وما نالهم من تعذيب، على نحو ما سنفصل لاحقاً، إلا أن التجربة الصوفية تبقى مع ذلك قادرة على «أن تحرك بعزمها وقوتها الضمير الديني لدرجة أن يهتز معها الإسلام ذاته، وبالفعل كانت التجربة الصوفية تذهب في ذلك بعيداً (...) فما كانت تمثله من قوة روحية كان له وقع وتأثير عظيم في الحياة السياسية والمجتمعية،

(٩٢) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٧٧.

(٩٣) جان شوفيلي، **التصوف والمتصوفة**، ترجمة عبد القادر فنيني (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩)، ص ١٣٣.

وسواء أكان ذلك التأثير على [وجه] التأييد والموافقة لتلك الحياة أم الانتقاد العنيف والمواجهة»[94].

إضافة إلى أن التصوف يعد بحد ذاته خروجاً على كل من السلطة السياسية بله الأبوية، وبحسب جاك بيرك، يهدد المريد التبعية التراتبية والجينيالوجيات[95]، فيختار السياحة والتجوال عوض الاستقرار، وينتفض بحثاً عن شيخ وعن جماعة لدنية، عوض الإخلاص إلى عشيرة أو دولة، ويعبر «فضاءات يعتمد فيها فقط على آثار كشوف وتجليات ماضية، أو على علامات فتوحات روحانية آتية»[96].

إنه يعلو على فضاء الدولة الذي يحكم بدوره الفضاءات الأخرى كافة (أسرة ـ قرية ـ حزب ـ قبيلة. . . إلخ) ويعد هذا الانعتاق من رق الأغيار بمثابة احتجاج على بؤس الواقع السلطوي، إنه زفرة المخلوق المضطهد في وجه السلطة الجائرة، وقد أحس معاوية بحدسه السياسي ما في آراء أبي ذر من خطورة بالغة، ومن خروج على السلطة القائمة، فرفع أمره «إلى الخليفة [عثمان] الذي أمر بإشخاص أبي ذر إليه في المدينة، ثم أبعده في قرية مجاورة [حدد إقامته] كي لا يؤثر بتعاليمه في الرأي العام بشكل مخالف للروح السائدة»[97]، الأمر الذي يهدد نظام السلطة وأمنها.

لقد ارتبطت نشأة الزهد بالفقراء الذين ضاع حقهم في الاستخلاف، بحسب الوعد القرآني: **﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾**[98].

وعلى الرغم من أننا لا نعدم ولادة بعض الأولياء في بيوت نبيلة متميزة، أمثال: البلخي والشبلي والروذباري والكرماني وابن خفيف. . . إلخ، إلا أنه

---

(94) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(95) Jacques Berque, *Maghreb, L'Interieur du Maghreb, XVe-XIXe siecle* (Paris: Gallimard, 1978), p. 262.

(96) حمودي، **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ص ١١٧.

(97) أجناس جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية**، نقله إلى العربية وعلق عليه محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٤٦)، ص ١٢٤.

(98) **القرآن الكريم**، «سورة القصص،» الآية ٥.

يمكن القول إن التصوف «كان في غالب أمره لصيقا بأوساط البسطاء من الجماهير(. . .) وهذه حقيقة اتصف بها كثير من مشاهير الأولياء في القرن الثالث الهجري، العصر الذهبي في الإسلام، كما اتصف بها، كثير ممن يسميهم «آسين بلاسيوس» العظماء من رجال الله»[٩٩].

ويفرض الاستبداد السياسي، كما يفرض القهر المادي والتهميش، حالة مأزقية غير قابلة للاحتمال واقعياً، مما يدفع إلى الاحتماء بالأمل والرجاء والذوبان في مرجعية روحية وسلطة إلهية تقف في مواجهة السلطة المدنية بكل جبروتها وغلوائها، حيث «يبدأ الإيقاع بطيئاً يعكس تجمد الديمومة، واستفحال الشقاء والعذاب والألم، ثم يتصعد تدريجياً وصولاً إلى مرحلة الوجد وما تفجره من نشوة عظيمة، وحماس وحيوية، بما يقلب دلالة الوجود فعلياً من العناء المقيم إلى الامتلاء العظيم»[١٠٠]، فليس مستغرباً أن يشيع التصوف كلما استفحلت حالات القهر والهدر والغبن الوجودي، وفقدان القيمة الإنسانية والمكانة الاجتماعية، وحيث حسابات المنطق تحيل إلى خسارة وجودية محضة غير قابلة للاحتمال.

وتتولد عن الحدود التي يرسمها التصوف عناصر، تتنافى مع الانصياع للسلطة وطاعتها، حتى على اعتباره هروباً فردياً من الحياة «إن التصوف بما هو هروب فردي من الحياة نحو سعادة وهمية، وبما هو سعي [عند البعض] نحو لذّات سماوية متخيلة، يشكل عنصر استقرار، فيما لو بقي في حالاته الدنيا، كمطلب للزهد وللتقوى وللطاعة، لكنه يصبح عنصر إقلاق، ما دامت حدوده منفتحة وتقود الصوفي لأن يرتقي إلى درجات يكون فيها ومعها إرادة الله وعلمه»[١٠١].

يبدو المتصوف في ترحاله غير عابئ بالسلطات الدنيوية كافة، وأحيانا لا يخشى حراس السر ولا قوانينهم، ولا يتورع عن الكشف عما يجول بخاطره، فالسهروردي المقتول، على سبيل المثال، اتُهم بأنه حرف الرسالة النبوية، بعدما اعتنق نظرية الترمذي في ختم الأولياء، ولا يطلب الولي شيئاً من

---

(٩٩) ميشيل شودكيفيتش، **الولاية**، ترجمة أحمد الطيب، المشروع القومي للترجمة؛ ٢٣٦ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ١٨ ـ ١٩.

(١٠٠) حجازي، **الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية**، ص ٣٠٨.

(١٠١) سامي خرطبيل، **أسطورة الحلاج** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩)، ص ٦٢.

السلطة الزمنية، ومن ثم يجب على السلطات ألا تنزعج له أو تخشى أمره.

غير أن ما تخشاه السلطات في الحقيقة هو أن يتسع نطاق الحقيقة، ذلك أنها تكشف بمعرفة الله ومحبته بواطن المرء، فتتبدل صفاته. أفلا يضع الولي بمجرد وجوده وحدة أنماط التفكير والعقل موضع تساؤل لدى أولئك الذين قصروا حياتهم على هذا العالم، بدل أن يصرفوها إلى الله؟ فحتى لو التزم الولي الصمت ولاذ بالسكوت، فإن سلوكه وحياته كافيان لفضح وإنكار ما في السلطة من فساد. إن السلطة ترى في المتصوفة على الدوام، حتى بعد قبولهم المهادنة معها، مراكز وبؤراً محتملة للمواجهة، وقد تتأجج للصراع.

ينخرط المريد، ضد مشيئة السلطة، في سلك التصوف منكراً حقول التعيين السياسي والاجتماعي التي تنتجها السلطة، مغامراً ونافياً لجملة الفضاءات الأخرى والأمكنة، نافياً للزمن كذلك، فشتان بين المراحل التي تَسِمُ زمن الرجال العاديين وتلك التي يتعارف عليها العارفون، ويبدو «أن العلاقة بين الشيخ والمريد تحيل، في تشابهاتها مع الخدمة في دار الملك، على هذه الرعايات وعلى انعكاسات قوتها التمثيلية، كما تحدد بوجه معين برنامجها.

وإذا كانت كل سمات العلاقة بين السيد [الخليفة] ورجاله [حاشيته] تجد نموذجها هنا، فلا غرو أن تقدم العلاقة بين الشيخ وفقرائه [خدامه] هذه السمات كلها مدققة. ألا يتعلق الأمر هنا، بالنسبة إلى هذا المجتمع، بمثال النجاح: الارتفاع برعاية شيخ حي إلى المشاهدة المباشرة للنور الرباني»؟[١٠٢].

نفهم من هنا طبيعة الأسباب التي أدت إلى اضطهاد المتصوفة من قبل السلطة السياسية، وقد كانت أغلب الحالات تتم بإيعاز من جانب الفقهاء الذين سيطر عليهم الحسد لما رأوا من سلطة الشيخ على المريدين، وفي حالات جزئية تم التواطؤ من قبل بعض المتصوفة ضد بعضهم البعض، لكن هذا لا ينفي تورط السلطة السياسية في المقام الأول، كما لا ينفي وقوع الحسد من جانبها تجاه أقطاب المتصوفة، فكانت شهرة الجنيد في بغداد تعادل شهرة الخليفة نفسه الذي كان يمتلئ خوفاً على عرشه من أن تنوشه خطابات المتصوفة وانتقاداتهم، وستوضح المواقف التي سنسردها هنا، كيف

---

(١٠٢) حمودي، **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ص ١٢٥.

أن المتصوف لا تهمه السلطة ولا يخشاها، بل كلما ازدادت السلطة في جبروتها علا صراخه في وجهها.

يكشف الاستبطان الديني عن واقع السلطة وجورها، ويعلم السلطان جيداً أنه إزاء قوم يرون بنور الله، فلا تنطلي عليهم أحابيل السلطة وخداعاتها، كما تكشف عن وعي المتصوفة بحقيقة سلطتهم من ناحية، وحجم خصومهم وثقلهم من ناحية ثانية، لذا تعددت المواقف تجاه السلطة، ما بين الرفض والتعاطي، لكن المعارضة هي السمة الرئيسة المميزة لموقف المتصوفة من السلطة، فماذا عن موقف السلطة من المتصوفة؟

ذكرنا من قبل أن الإرغام يمثل طابع السلطة التي تسعى بكل ما أوتيت من أدوات لضمان احتواء أي نزعة فكرية ضمن أيديولوجيتها. وبالنسبة إلى التصوف، فثمة من يرى أن معنى «الزهد» بحد ذاته، تمّ استخدامه وتوظيفه سياسياً. وبينما يغرق رجالات السلطة ومن تابعهم في البذخ ومظاهر الإسراف والتنعم، فإنهم يسعون إلى دعوة الشعب للزهد بقصد «تخدير الجمهور وحثهم على القناعة، بينما يتمتع رجال الدين ومعهم رجال السلطة بالطيبات ويمتلكون الكنوز»[١٠٣].

يراد المُلك بقصد التلذذ، وهو أمر لا يطيب للحاكم وآلاف الأعين تنظر إلى ما بين يديه بحسد ونقمة. ويروى أن المنصور قدمت له وجبة شهية بعد سحقه حركة البصرة بقيادة إبراهيم بن عبد الله، فقال: «أراد إبراهيم أن يحرمني من هذا وأشباهه»![١٠٤] وهي كلمة تكشف عن المعايير المزدوجة التي كان يتعامل بها الحكام، فيظهرون للرعية في مسوح الأطهار وثوب الحمل الوديع، ويخفون صورة الذئب النهم المتعطش ـ دائماً وأبداً ـ لأموال الناس ودمائهم.

ومن أجل ذلك «كان الساسة المهرة يصلحون ما بينهم وبين الصوفية ليستخدموهم في بث الدعاية ونشر ما يحبون أن يوصفوا به من بغض الظلم وإيثار العدل، وحب الكرم والجود. والشعراني نفسه استخدمه حكام عصره في تجميل سمعتهم بين الناس، ودفعوا ثمن ذلك بالسكوت عن أوقاف زاويته وكانت تحيط به شبهات»[١٠٥].

---

(١٠٣) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، الهامش، ص ١١٦.

(١٠٤) عز الدين أبو الحسن علي بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، عني بمراجعة أصوله والتعليق عليه نخبة من العلماء، ط ٤ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣)، ج ٥، ص ٢٠.

(١٠٥) مبارك، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، ج ١، ص ٢٥٣.

لم توكل مهمة كهذه في الحقيقة إلى بعض المتصوفة فقط ممن تعاطوا مع السلطة، وإنما أوكلت إلى جموع المثقفين على اختلاف توجهاتهم وتنوع مشاربهم، لكن القسط الأوفر منها تكفل به المؤرخون والشعراء بصفة خاصة، إضافة إلى فقهاء السلطة ومنظريها طبعاً.

وبالنسبة للمؤرخين، فقد «عانوا ضغوطاً دينية ومذهبية (. . .) وسياسية. بل نعلم أن وظيفة «مؤرخ البلاط» كانت شائعة طوال عصور التاريخ الإسلامي، بحيث كان جل هؤلاء المؤرخين يصنفون تواريخ بأمر من الحاكم، أو يكتبون مصنفات لإرضاء الحكام طمعاً في المال والجاه»[١٠٦]، فالتاريخ غالباً علم سلطوي يدور حول مقولتين سلطويتين مضموناً، وهما: الانتصار والهزيمة، كما إنه «ينتج ويعاد إنتاجه في مؤسسات سلطوية، لا تختصر في الرقابة حاذقة ما لا تريده ومبرزة ما تشاء وترغب. وبداهة، فإن ثنائية النصر والهزيمة، وهي سلطوية المنظور والغايات، تفضي، لزوماً، إلى تاريخين متعالقين متنافيين، يتحدث **أحدهما** عن منتصر جدير بنصره ويسرد **ثانيهما** سيرة مهزوم لا يليق النصر به»[١٠٧].

لا يتعلق الأمر هنا، ولا يتوقف كذلك، بالنصر والهزيمة العسكريين، بل بالنصر والهزيمة في ميادين الحياة السياسية والفكرية كلها، فمن مناقب الوزير حامد بن العباس قاتل الحلاج «أنه كان من أكبر السعاة في الحسين بن منصور الحلاج حتى قتل»[١٠٨]، وكذلك الأمر بالنسبة إلى القاضي أبي عمر المالكي الذي «كان من أعظم صواب أحكامه قتله الحسين بن منصور الحلاج قبحه الله وأخزاه»[١٠٩]، ولسنا ندري إلى أي الثلاثة تنصرف العبارة الأخيرة!

يكتب المنتصر تاريخ انتصاره العقدي أو الفكري، السياسي أو العسكري، معززاً إياه بإيهاماته وتدبيجاته، ويطمس تاريخ المنهزم، كما لو كان المنتصر خالقًا للأزمنة والحقائق والتاريخ، خالقاً للوقائع والحكايا، للأسطورة والدعاية، فأول ما يفعله المنتصر، بداهة، هو محو تاريخ المهزومين، ويا لله!

(١٠٦) محمود إسماعيل، «النقد التأويلي عند بعض مؤرخي الإسلام،» **أدب ونقد**، السنة ٢١، العدد ٢٢٤ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٤)، ص ١٢.

(١٠٧) فيصل دراج، «الكتابة الروائية وتاريخ المقموعين،» **الكرمل**، العددان ٧٦ ـ ٧٧ (صيف ـ خريف ٢٠٠٣)، ص ٥٤.

(١٠٨) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٥، ص ٩.

(١٠٩) المصدر نفسه، مج ١٥، ص ٦٦.

ما أغزر دموعهم فوق دماء ضحاياهم، وما أسهل أن يسرقوا وجودهم من ضمير الأرض، ينسب لمجهول قوله:

اثنان لا يتهادنان دقيقة	شبح الضحية والضمير المذنب

وهي كلمة حق لو قدر لهما أن يجتمعا معاً، فدائماً ما نصادف أشباح الضحايا.. وقلما نجد الضمير المذنب! ففي حالة الحلاج، على سبيل المثال، مارست السلطة العباسية أشكال الضغوط والقهر كافة لمنع الناس من ذكره، وحرقت آثاره، وجرم حتى مجرد الترحم عليه، وكان من نتيجة ذلك أن تحاشى مؤرخو التصوف ذكره، «وقد يثير الانتباه في هذا الخصوص [سعة أفق الطوسي] أنه لم يذكر الحلاج إلا مشفوعاً بكلمة «رحمه الله». وهذه منحة لم يمنحها لغيره إلا نادراً، فهل كان يريد الوقوف في وجه النبذ [خوفاً من السلطة] الذي لقيه الحلاج من بعض المتصوفة»[١١٠].

ليس ثمة شك في ذلك، إنه بعض من جرح الاغتراب ونزيفه، فالزمن منتصر يبني الحكايا ويهدمها في آن، تبعاً لرغبة السلطان، والصدفة منتصرة كذلك تضع متشائماً فوق مسرح مؤثث بأشباح الموت، من دون أن يجد من يكلم الجرح أو ينعي المصلوب فوق خشبة السلطة، أو يداوي ندوب الجلاد التي خلفها بجسد الضحية وراح يمضي بحثاً عن أخرى، يجسد فيها غضب العاهل وسطوته معاً.

أما الشعر، فغالباً ما كان يمضي في ركاب السلطة وموكبها، «إنه موجود للتعبير عن رغبات الأفراد الذين يبسطون عليه الحماية والرعاية من خلفاء ووزراء ونبلاء (...) إن الشاعر لا يصف الحدث إلا من حيث يمجد الخليفة الذي تختزل في شخصه كل القيم الموجبة مكونة له تلك الصورة المثالية التي لم يخجلوا من تضخيمها حتى مع أضعف الخلفاء وأهونهم»[١١١]، فنتاج الشاعر ـ ومكافأته ـ مرتهن بمزاج الخليفة وحاشيته، وهي صورة تثير ازدراء

(١١٠) هادي العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٧)، ص ٦٩. وجدير بالذكر أن القشيري لم يترجم لحياة الحلاج في **رسالته**، مع استشهاده بأقواله في أكثر من خمسين موضعاً، مكتفياً بالقول «قال الحسين بن منصور» في مواضع قليلة جداً، أو «قال بعضهم» من دون التعرض حتى للقبه، انظر على سبيل المثال: القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٢٢.

(١١١) محمد أبو شوارب، «الشاعر العباسي والوعي بالثقافة الكلامية،» **تحديات ثقافية** (الإسكندرية)، السنة ٤، العدد ١٥ (شتاء ٢٠٠٣)، ص ٦١ ـ ٦٢.

المتصوف الذي لا يعبأ بالمدح ولا بالذم، لو وُجّها إليه، فكيف الحال والزيف يبلغ هنا مداه مع السلطان؟

كان الشعر يمثل إذاً ثقافة السلطة وبلاطها، وليس مستغرباً، بحال من الأحوال، ما يروى عن شقيق البلخي من قوله: «كنت شاعراً فرزقني الله التوبة»! فلو بقي على حاله لدخل البلاط، ولضاع دينه بطبيعة الحال، تبعاً للحديث «من أتى غنياً فتضعضع له لينال من دنياه فقد ثلثا دينه»، فما الظن بمن يتقول على السلطان ما ليس فيه؟ وقد رحم أدباء الصوفية «تاريخ الأدب العربي من تلك الوصمة، وصمة التزلف بالمديح إلى الملوك والرؤساء والأمراء والوزراء»[112].

وبالرغم من أن مبدأ الزهد ربما يكون قد خضع سياسياً للتوظيف المحرم، وخاصة أن ثمة «اعتبارات عدة توحي بأن جهات عليا تعمدت أن يتبنى الناس موضوع «تعظيم قبور الأولياء»، ونقصد بالجهات العليا ـ أولاً وقبل كل شيء ـ الأمراء والحكام، ولم تغب هذه الملاحظة عن ابن تيمية؛ لأنه ـ وهو ينحي باللائمة على عامة الناس ـ كان يوجه خطابه إلى الحكام وإلى حاشيتهم من رجال السلطة»[113] إلا أنه، وبغضّ النظر عن الباعث الحقيقي لدى هؤلاء على الاعتقاد في الأولياء، وما إذا كان صادراً عن اقتناع شخصي، أو لرغبتهم في تحقيق مصالح سياسية، فإن هذا لا ينسينا تأكيد المتصوفة وجوب زهد الحاكم، وهو أمر رئيس في خلافة الإنسان الكامل التي ينشدونها، وقد عبر الخلفاء الأول عن هذا الأمر أتم تعبير، وجاء الخليفة الخامس عمر بن عبد العزيز ليعيد إرساء هذا المبدأ من خلال الالتزام بنصائح الحسن البصري التي تضمنتها رسالته «الإمام العادل»، والتي أكدت بنودها ضرورة تقصي العدل، وأن يكون الإمام أَولى الخلق باتباع حدود الله. . . إلخ[114].

إن الإمام أولى بالزهد من غيره، وليس مستغرباً ـ والحال هذه ـ ما

(١١٢) مبارك، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، ج ١، ص ٢٩٥.

(١١٣) شودكيفيتش، **الولاية**، ص ٢٠.

(١١٤) انظر في ذلك: عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، ط ٢ (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨)، ص ١٧٩ وما بعدها. وجدير بالذكر أن الإجراءات والتدابير التي قام بها الخليفة الخامس ـ والتي دفع ثمنها غالياً كما مر ـ من رد أمواله إلى بيت المال والتزام التقشف ومصادرة أموال الأمويين وإعادة تنظيم توزيع العطاء. . . إلخ، لتكشف عن وعي بالمغزى السياسي للزهد بوصفه أسلوباً خاصاً بالحكام.

حدث من تأنيب الإمام علي لأخي عاصم بن زياد ـ أحد ولاته ـ الذي «تزهد وانقطع عن الدنيا (. . .) وقد دهش أخو عاصم وبيّن لعلي أنه كان يتوخى الاقتداء به في زهده وخشونة عيشه فأجاب علي: إني لست كأنت. إن الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بضعفة الناس حتى لا يتبيّغ بالفقير فقره»[١١٥] أي حتى لا يغلب الفقير ويهلكه فقره.

ويقول علي الرضا في هذا الصدد: «لئن صرت إلى هذا الأمر [الخلافة] لآكلن الخبيث بعد الطيب ولألبسن الخشن بعد اللين ولأتعبن بعد الدعة»[١١٦] تبعاً لعظم المسؤولية وحجمها. ومن ضمن شروط الرئاسة التي حددها سهل التستري قوله: «ويترك ما في أيديهم [الناس] ويبذل ما في يده لهم»[١١٧].

ويكون الزهد، بهذا المعنى، عنصر إقلاق للسلطة التي تجذرت فيها المادية وأسبابها إلى أبعد مدى، حتى كان الرشيد يتغيب عن أداء الحج هروباً من مواعظ ابن السماك الزاهد وملاحقته وتذكيره إياه بواجباته، وعلى رأسها الزهد في الدنيا، تفعيلاً لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعبيراً شرعياً عن وجوب مقاومة الطاغية ولو بالكلمة: «العارف شجاع كيف لا؟ وهو بمعزل عن تقية الموت، وجواد وكيف لا؟ وهو بمعزل عن محبة الباطل، وصفّاح وكيف لا؟ ونفسه أكبر من أن تجرحها ذلة بشر»[١١٨].

تلك هي سمات العارف كما صورها ابن سينا، وهي سمات، كما ذكرنا، تمثل عنصر إقلاق للسلطة وبخاصة ما يتعلق بأمنها، فـ «كل سلطة تعيش هاجس الأمن، فترقب أي اختراق مهما قل شأنه يخدش جدار الأمن»[١١٩]. ولا تزال ترتكب باسم هذا الهاجس آلاف الخروقات، وحقيقة القول إن من يضحي بالحرية لأجل الأمن لا يستحق أياً منهما، ومن يؤثر الصمت والسكوت والخرس أمام الباطل، خوفاً على نفسه، لا يستحق الحياة التي يخشى من أجلها.

(١١٥) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص ١١٤ ـ ١١٥.
(١١٦) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(١١٧) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٢٠١.
(١١٨) عبد الحليم محمود، **التصوف عند ابن سينا** (القاهرة: مكتبة دار العروبة، [د. ت.])، ص ٤٥.
(١١٩) القمودي، **سيكولوجيا السلطة: بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة**، ص ١٧.

وليس من قبيل الصدفة أن يكون الحسن البصري هو المُصدِّر لأحاديث قدسية أو نبوية، تقف في التضاد من السلطة القائمة وتجاوزاتها، فينقل الحديث القدسي الأشهر عنه: «يا ابن آدم! لا تخف من ذي سلطان ما دام سلطاني وملكي لا يزول...» والحديث النبوي الشريف: «أفضل الشهداء حمزة ورجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن المنكر فقتله على ذلك»، فإلى أي مدى التزم المتصوفة في موقفهم من السلطة بهذه المبادئ؟ وما هي سمات الخروج على السلطة أو التعاطي معها؟ وكيف يمكن للتصوف أن يعيد ترتيب الأشياء وفق منظوره الخاص وبما يتعارض مع التصور السلطوي للمجتمع وحدوده وطبقاته وميكانيزماته...؟

هذا ما ستكشف عنه العلاقة الجدلية التي تقوم بين السلطة السياسية والمتصوفة، سلباً أو إيجاباً، أخذاً أو عطاء، احتواء أو مواجهة، تعاطياً أو مجابهة.

يعد الحلاج علامة فارقة في علاقة السلطة السياسية بالمتصوفة والعكس، لذا سنتتبع جذور هذه العلاقة ومراحل تطورها من خلال التعرض لمرحلة ما قبل الحلاج، وسنشير فيها إلى الخلفية التاريخية للعلاقة وتطورها التاريخي بدءاً بظهور الزهد ومروراً بنشأة التصوف وانتهاء بحدود العلاقة قبل الحلاج.

على أن نعالج في ما بعد مرحلة الحلاج التي سنعرض فيها للجانب السياسي من مأساته، وأهم ما تمخضت عنه تجربته على صعيد علاقة المتصوفة بالسلطة السياسية والعكس، انتهاء بتحول التصوف ـ على يد الغزالي ـ إلى أيديولوجيا رسمية. وسيبدو واضحاً في كلتا المرحلتين أن ثمة خطين متكاملين يحكمان طبيعة هذه العلاقة: **أولهما** خط المبادئ الأساسية والقواعد المذهبية الثابتة، والعمل على تجسيدها من خلال التنشئة الروحية والسياسية والتوعية والقيام بحق بالمسؤولية الاجتماعية. **وثانيهما** خط المواقف التكتيكية التي تتأزم لدرجة الخروج على السلطة أو على الأقل مقاطعتها ومعارضتها في أغلب الأحوال، أو التصالح والتعاطي معها، ولو بوصفها نوعاً من «التقية».

وسنزاوج ما بين الخطين في معالجتنا هذه، فنذكر ضمن الخط **الأول** مبدأ الخروج على السلطة ـ رفض مصاهرتها ـ رفض عطاءاتها ـ رفض سلوك الأمراء. بينما تتضمن المواقف التكتيكية في الخط صور الاضطهاد التي تعرضوا لها والتي توزعت ما بين النفي ـ السجن ـ التشريد ـ الصلب ـ

التعذيب ـ القتل ـ التشهير ـ السلخ ـ التخشيب ـ الجلد ـ التكفير. . . إلخ.

وقد يتساءل البعض: وما شأن المتصوفة والسياسة؟ كيف يبتعد المتصوف عن الدنيا ثم يعود ليضع منهاجاً للحياة فيها؟ وإذا كان ثمة علاقة، فما هو الأسلوب الذي انتهجته السلطة في تأطير هذه العلاقة؟ وما هو الدور المنوط بالولي سياسياً؟ وهل يستطيع المتصوف أن يتجاوز خصوصية مجاهداته، لينطلق منها إلى ضرب من المجاهدة السياسية ـ الاجتماعية؟ وكيف يتأتى له أن يتجاوز كل ما هو خاص وفردي إلى ما هو عام وكلي؟ بمعنى آخر، كيف يمكنه إزاحة الخلاص الفردي وإحالته إلى خلاص إنساني شامل؟

يضع المتصوف، بمجرد وجوده، كل الأشياء موضع تساؤل، ولا ينفك يعود بالأشياء إلى مبدأها الأول، لكنه ينطلق على الأقل منها ليعود إليها في خاتمة المطاف، فينطلق من الخلق إلى الحق وانتهاء بالخلق مرة أخرى.

ومن وظائف الولي سياسياً الحيولة دون تجاوزات السلطة واعتباطها، ورفع الأذى عن الناس كافة (وليس المسلمين فقط) إذ «يظهرُ الولي بمظهر المدافع عن المسلمين والمقاوم لكل أساليب التعسف والجور ضدهم وهي خصلة حميدة شدد عليها النص القرآني وأكدت عليها السنّة»[١٢٠].

٢ ـ مقاطعة السلطة

تتعدد الأسباب التي تدفع بالسلطة لاتخاذ مواقف عدائية تجاه المتصوفة، وتتعدد بالمثل تمظهرات ردات الفعل بالنسبة إلى المتصوفة من موقف السلطة القائمة، فمن ناحية تؤطر بعض الأفكار لنزاعات وصراعات مع أيديولوجية الدولة الرسمية، وتنتمي إلى هذا الإطار مواقف الحسن البصري من السلطة الأموية من خلال تبنيه القول بالقدر في مقابل عقيدة الجبر الأموية، أما عن تمظهرات التصوف بوصفه معارضة، فتصل حد الفتوى بجواز الخروج على السلطة وتأييد المعارضة المسلحة.

وتنتظم في هذا السياق مواقف كل من سعيد بن جبير ورابعة العدوية وسفيان الثوري والحلاج، كما تتفاوت ما بين رفض مصاهرة السلطة، مثلما

(١٢٠) لطفي عيسى، **أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ** (تونس: دار سيراس للنشر، ١٩٩٣)، ص ٦٥.

حدث مع سعيد بن المسيب ورابعة العدوية والإمام الطحاوي، أو رفض وظائفها، وهو أمر يكاد يصل حد الإجماع باستثناء بعض الحالات الخاصة، كتولي البصري القضاء لفترة وجيزة في عهد عمر بن عبد العزيز، ورويم البغدادي والغزالي، وكذلك رفض أموالها، وهو أمر متفق عليه في بيئة المتصوفة، أو رفض سلوك الخلفاء وحاشيتهم، ويكاد ينتظم في هذا الإطار جموع المتصوفة في أي زمن كانوا وبأي طريقة دانوا، وتصل العلاقة حد التأزم في تمظهر مقاطعة وتحدّي السلطة، وهو اتجاه لازم التصوف في معظم مراحله، وقدّم فيه المتصوفة العديد من التضحيات على ما سيوضح السرد لاحقاً.

يروى عن مالك بن دينار أنه قال: «إذا سمن الأمير بعد الهزال فاعلموا أنه قد خان رعيته وخان ربه»[(١٢١)]، وهو تشخيص يتعدى المدلول البلاغي ليكشف عن لعبة السلطة وتحولاتها، كما إنه فتوى يستحيل صدورها عن فقهاء السلطة الرسميين. ولا يقتصر الأمر هنا على الإسراف في الأكل والشرب، وإنما يتعدى ذلك إلى كل ما يمسه البذخ والترف بلا جدوى.

ورفض عمر بن عبد العزيز ـ الخليفة الزاهد ـ تجديد أساطين الجامع الأموي، لأن المساكين أحق بالمال من بيت الله، وكان عبد الله بن المبارك يوزع فائض ماله على الفقراء والمحتاجين، رافضاً الإنفاق على بناء المساجد، واستنكر الثوري التوسع في إقامتها والمبالغة في تزيينها، بينما فقراء المسلمين لا يجدون ما يسدون به رمقهم، والموقف ذاته طالب به الغزالي في رسالته «الكشف والتبيين»[(١٢٢)].

ليس من البديهة بمكان أن يلتزم المتصوف الصمت إزاء أوضاع مقلوبة كهذه، فقد كان خلفاء الأمويين يتصرفون كأباطرة وأكاسرة، وكان هشام بن عبد الملك لا يُعيد لبس الثوب مرتين في حياته، حتى إن ملابسه كان لا يحملها إلا سبعمئة بعير من أجلد ما يكون من الإبل، «ولقد أحصى أحد

---

(١٢١) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص ١١٩، وفي **إحياء علوم الدين** أنه قال لأمير البصرة: «أيها الراعي السوء دُفعت إليك غنماً سماناً صحاحاً فأكلت اللحم ولبست الصوف وتركتها عظاماً تتقعقع». انظر: **أبو حامد محمد** بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (القاهرة: مطبعة مصطفى بابي الحلبي، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، ج ٢، ص ١٤٥.

(١٢٢) أبو حامد **محمد بن محمد الغزالي**، **كتاب الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين: أصناف المغرورين**، تحقيق **عبد اللطيف عاشور** (القاهرة: مكتبة القرآن، [د. ت.])، ص ٦١.

الفقهاء والمقربين ـ في خزائنه ـ بعد موته اثني عشر ألف قميص (. . .) وخرج حاجاً فحمل ثيابه ستمئة جمل»(١٢٣).

ويكشف قول الجراح بن عبد الله، واليهم على خراسان: «ما تكفيني خراسان لمطبخي»، عن تجذر آفة الإسراف التي تعاظمت في الدولة العباسية، فكان القادر ينفق على فرش دار الخلافة وحدها ثمانمئة ألف دينار في العام الواحد! وكان للمتوكل أربعة آلاف جارية(١٢٤).

وأعد علي بن عيسى كشف حساب لدار الخلافة عام (٣٠٦هـ/ ٩١٨م)، فبلغت فيه نفقات العام الواحد للدار مليونين وخمسمئة وستين ألفاً وتسعمئة وستين ديناراً! وكان في خزانة أم المستعين ضعف ما في بيت مال المسلمين «مليون دينار»(١٢٥).

ولما جلس المعتز وهو صغير على المنبر مسلماً على أبيه بالخلافة، «نثرت الجواهر في الصواني، والذهب والفضة (. . .) فكان قيمة ما نثر من الجواهر ما يساوي مئة ألف دينار، ومثلها ذهباً، وألف ألف درهم. . .»(١٢٦). هكذا توزع ملايين المسلمين في حفلة تخريج الصبي التي أعدها أبوه! فليس غريباً أن يكون رصيد بيت المال صفراً حين تولى المعتضد الخلافة!

يقول أبو بكر الوراق: «الناس ثلاثة: العلماء والأمراء والقراء، فإذا فسد الأمراء فسد المعاش وإذا فسد العلماء فسدت الطاعات وإذا فسد القراء فسدت الأخلاق»(١٢٧)، فكيف بعصر فسد فيه كل هؤلاء! ويضع بشر الحافي معادلة المعيشة الصوفية وفق تصوره التالي: «الحلال لا يحتمل السرف [الإسراف] والأخذ من الناس مذلة»(١٢٨)، كما لو أن الوقوف عند القواعد الأخلاقية والشرعية في العمل لا يوفر لصاحبه أكثر من الضروريات، وفي هذا يقول

---

(١٢٣) نبيل هلال هلال، **الاستبداد ودوره في انحطاط المسلمين**، ط ٢ (دمشق؛ القاهرة: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(١٢٤) وكذلك كان الأمر من قبل للرشيد، وفي ذلك يقول ابن كثير: «كان في دار الرشيد (. . .) أربعة آلاف جارية، وأنهن حضرن كلهن يوماً بين يديه (. . .) وأمر بمال فنثر عليهن، فكان مبلغه ستة آلاف ألف درهم»! انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٤، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(١٢٥) المصدر نفسه، حوادث سنة ٢٥١هـ/ ٨٦٥م، مج ١٤، ص ٤٨٠.

(١٢٦) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٥٠٧.

(١٢٧) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٢١٧.

(١٢٨) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٤٦.

الإمام جعفر الصادق: «ما جمعت عشرون ألف درهم من حلال، وكذا لكي يصل المرء إلى توفير معيشة رغدة له ولأهله، فلا بد له من مصدر غير أخلاقي وغير شرعي»[129].

أ ـ **رفض عطاءات السلطة**: كما كان المتصوفة يرفضون عطاءات السلطة من أموال وهدايا، في «إشارة واضحة إلى رفض ممارسات دار الملك، والتبرؤ من معاملاتها غير المشروعة في نظرهم»[130] ولا يقتصر الأمر هنا على رجالات السلطة، بل يتعداهم إلى غيرهم، «قال رجل لأبي تراب: ألك حاجة؟ فقال له: يوم يكون لي إليك وإلى أمثالك حاجة لا يكون لي إلى الله حاجة»[131]، فالمتصوف مستغن بالحق عن الخلق «حقيقة الغناء أن تستغني عن من هو مثلك وحقيقة الفقر ألا تفتقر إلى من هو مثلك»[132].

وحين سُئل الجنيد: ما بال المتصوفة محرومون من أموال الناس؟ رد قائلاً: لأن الله لا يرضى لهم ما في أيدي الناس لئلا يميلوا إلى الخلق فينقطعوا عن الحق، فأفرد القصد منهم إليه اعتناء بهم»[133]. ويؤكد الجيلاني في شرحه لحديث النبي (ﷺ): «من تضعضع لغني طلباً لما في يديه ذهب ثلثا دينه» أنه إذا كان هذا شأن من تضعضع لهم، فكيف بمن صلى وصام وحج لهم وقبّل أعتابهم؟ ثم ينحو باللائمة على العلماء والعباد قائلاً: «ويلك تقف في الصلاة وتقول: الله أكبر وأنت تكذب في قولك، الخلق في قلبك أكبر من الله عز وجل»[134].

وكثيراً ما تحدثنا أدبيات التصوف عن رفض هذا المتصوف أو ذاك لمال السلطة، فالسلمي رفض هدية أمير همذان، قائلاً له: «قد نغصت علي،

(129) أبو طالب على بن أنجب بن الساعي، **أخبار الحلاج**، حقق أصوله وعلق عليه موفق فوزى الجبر؛ تقديم هادي العلوي، ط ٣ ([دمشق]: دار الطليعة الجديدة، ٢٠٠٤)، «تقديم العلوي»، ص ١٢.

(130) حمودي، **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**، ص ٨٣.

(131) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ١٣٩.

(132) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(133) ميثم الجنابي، **حكمة الروح الصوفي** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠١)، ص ٢٩٧.

(134) عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني والفيض الرحماني**، تحقيق وضبط أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبه (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٦)، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

وأفزعتني (. . .) فاقض لي حاجتي. قال: وما هي؟ قلت: أن تعفيني من هذه الصلة. فإني لا أقبل ذلك»[١٣٥].

إن حاجة المتصوف عند السلطان ألا يكون له حاجة. وامتد الموقف ليشمل الأغنياء كذلك، وقد جمع السري السقطي بين الدولة والأغنياء في توجيه واحد، يقول فيه محذراً: «إياكم وقراء الأسواق وجيران الأغنياء وعلماء الأمراء»، والمراد بالجيران هنا حاشية الأغنياء من الأغيار.

يقول السقطي أيضاً: «كيف يستنير قلب الفقير وهو يأكل من مال من يغشّ في معاملته [كبار التجار]، ويعامل الظلمة وأكلة الرشا [كفقهاء السلطان]، لا سيما إن كان يسألهم بذلة وخضوع لعدم حرفة تكون بيده»[١٣٦].

وكان الحارث المحاسبي، إذا امتدت يده إلى طعام حرام أو به شبهة، تحرك عرق بإصبعه فلا يمسه[١٣٧]!

لقد كان رفض مال السلطة قاعدة التزم بها المتصوفة، وفي **تاريخ الخلفاء**: «قام بعض الزهاد بين يدي المنصور فقال: إن الله قد أعطاك الدنيا بأسرها، فاشتر نفسك ببعضها، واذكر ليلة تبيت في القبر لم تبت قبلها ليلة، واذكر ليلة تمخُضُ عن يوم لا ليلة بعده، فأفحم المنصور وأمر له بمال، فقال: لو احتجت إلى مالك ما وعظتك»[١٣٨]، فماذا يفعل المتصوف بمال السلطان وغايته نفع المسلمين؟ فقد كان إخلاصهم لرسالة التصوف يطغى على أي ميول. قيل لأحدهم: «ما لك كلما تكلمت بكى كل من يسمعك، ولا يبكي من كلام واعظ المدينة [المعين بأمر السلطان من الفقهاء والوعاظ] أحد؟! فقال: ليست النائحة الثكلى كالنائحة المستأجرة»[١٣٩]!

ب ـ رفض مصاهرة أصحاب السلطة: ويتأتى في سياق معارضة السلطة

(١٣٥) أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، **تسعة كتب في أصول التصوف والزهد**، حققها وعلق عليها سليمان إبراهيم آتش (بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، ص ٧٢.

(١٣٦) عزيز السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ١٢٠.

(١٣٧) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٥٠. والأمر ذاته تحقق مع أبي تراب النخشبي، انظر: ص ٦٦.

(١٣٨) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.

(١٣٩) مبارك، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، ج ١، ص ٩٥.

رفض رابعة العدوية الزواج من محمد بن سليمان الهاشمي أمير البصرة، فكتبت إليه: ما يسرني أنك لي عبد وأن كل مالك لي، وأنك شغلتني عن الله طرفة عين(١٤٠).

ورفض سعيد بن المسيب مصاهرة عبد الملك بن مروان الذي خطب ابنة التابعي لأبنه الوليد، «فرفض سعيد لورعه ومعارضته لسياسة الأمويين، فأمر عبد الملك بتأديبه فضرب مائة سوط في يوم بارد وألبس جبة صوف ثم صب عليه جرة ماء بارد»(١٤١).

وتكرر الأمر ذاته مع محمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت٣٢١هـ/ ٩٣٣م) الذي «زاره يوماً أحد أمراء مصر وهو أبو منصور الجزري الشهير بالجبار (. . .) فلما رأى الإمام الطحاوي، أصابه الرعب وطلب منه أن يزوجه ابنته فرفض الإمام (. . .) وطلب منه أن يرجع عن ظلم أهل مصر ومعاملتهم بالحسنى»(١٤٢)، لكن، وفي المقابل، «كانت هناك فاطمة، بنت أمير بلخ وزوجة أحد المشايخ الصوفيين [أحمد بن خضرويه]، تزوجته لكي تتعرف بواسطة إرشاده على الطريق الذي تصل به إلى الله تعالى»(١٤٣).

ج ـ **رفض وظائف الدولة**: كان المتصوفة لا يقبلون العمل بوظائف الدولة ما دامت ظالمة، لأنهم لا يرغبون مشاركة الظلمة ظلمهم، ولا يرغبون أن يكونوا جزءاً من السياسة كلعبة قذرة (Dirty Game) «أما الوظائف الحكومية، فإنها كانت، بكل أنواعها، مهنة مستحيلة، ممنوعة كلياً على الصوفي وذلك لأنها تجعل منه خاضعاً لمشيئة الجبابرة، سلاطين الدنيا الظلمة»(١٤٤)، وهو توجه لازم التصوف منذ نشأته، فأبو هاشم الكوفي، أول من لقب بالصوفي، كان يقرن علمه بسلوكه آخذاً على الفقهاء تبعيتهم للسلطة الجائرة «نظر أبو هاشم إلى شُريك [القاضي] يخرج من دار يحيى بن خالد [وزير الرشيد] فبكى، وقال: «أعوذ بك من علم لا ينفع» مستهجناً من القاضي

---

(١٤٠) عبد الرحمن بدوي، **شهيدة العشق الإلهي ـ رابعة العدوية** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [د. ت.])، ص ٥١.

(١٤١) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص ٣٠١.

(١٤٢) نفيسة عابد، **أصحاب الكرامات** (القاهرة: المطبعة الفنية، ١٩٨٧)، ص ٨٥.

(١٤٣) أندريه، **التصوف الإسلامي**، ص ٩٢، ويحيى بن معاذ الرازي، **جواهر التصوف**، جمع وتبويب وشرح وتعليق سعيد هارون عاشور (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٢)، ص ١٠ ـ ١١.

(١٤٤) أندريه، المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

تقربه من يحيى بن خالد. فالعلم في رأيه ينبغي أن يكون تقربا إلى الله لا إلى أحد سواه»[١٤٥] وهي نقطة سنعرض لها بالتفصيل عند معالجة موقف المتصوفة من الفقهاء.

كما رفض الحسن البصري تولي قضاء البصرة، وكتب إلى واليها عدي ابن أرطأة: «أما بعد أيها الأمير فإن الكاره للأمر غير جدير بقضاء الواجب فيه،(. . .) فعافني أيها الأمير عافاك الله وأحسن إليّ بترك التعرض لي (. . .) فعافاه وأكرمه وقال: والله ما كنت لأبتليه بما يكرهه»[١٤٦].

ومن هنا جاء لوم الجنيد لرويم بعد توليه القضاء، في سياق حركة النقد الداخلي للتصوف، حيث قال فيه: «من أراد أن ينظر إلى من خبأ في سره حب الدنيا عشرين سنة، فلينظر إلى هذا»[١٤٧].

وكان المتصوفة على الدوام يحذرون من صحبة السلطان، ويقول أبو بكر الوراق في هذا: «احذر صحبة السلطان إبقاء على نفسك والملوك إبقاء على عيشك والأغنياء إبقاء على مالك»[١٤٨].

وكان النوري يحذر مريديه قائلاً: «من رأيته يسكن إلى الرئاسة والتعظيم له فلا تقربن منه، ولا ترفق به، وإن أرفقك، ولا ترجُ له فلاحاً»[١٤٩].

د ـ نقد سلوك الخلفاء: كان المتصوفة يعلنون رفضهم وسخطهم لسلوك الحكام، فيذكر عن بنان الحمال (ت٣١٦هـ/ ٩٢٨م) أنه «أنكر يوماً على ابن طولون شيئاً من المنكرات [الخمر والنساء]، وأمره بالمعروف، فأمر به فألقي بين يدي الأسد، فكان الأسد يشمه ويحجم عنه، فرفع من بين يديه، وعظّمه الناس جداً»[١٥٠]. كما كانوا يصفونهم بعدم التقوى، كقول أحدهم: «والله ما

---

(١٤٥) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(١٤٦) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، «كتاب الشهر: الحسن البصري،» علق عليه ورقم آياته محمد زين العابدين العزازي؛ مراجعة علي أحمد الخطيب، **مجلة الأزهر الشريف** (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٧)، ص ٨٢.

(١٤٧) أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي، **تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**، تحقيق سعاد الحكيم (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤)، ص ٦٤.

(١٤٨) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٢٢١.

(١٤٩) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ١٤١.

(١٥٠) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٥، ص ٣٣.

عند هؤلاء [الخلفاء] تقوى أهل الإسلام ولا أحلام أهل الجاهلية»(١٥١). وهو قول استقاه المتصوفة ـ على الأرجح ـ من عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) الذي يروى عنه أنه قال: إني أعلم متى تهلك العرب. فقيل له: متى تهلك يا أمير المؤمنين؟ قال: إذا ساسهم من ليس له تقى الإسلام ولا كرم الجاهلية»(١٥٢).

وخليفة المسلمين، الذي يفترض فيه التزام بالشريعة، يشرب الخمر جهاراً، ويأتي المنكرات ولا يلتزم فرائض الدين، ولما نزل النوري ماء دجلة ليتوضأ، رأى «زورقاً فيه ثلاثون دناً خمراً، فسأل عنها، فقيل للخليفة المعتضد، فأخذ مدراة فكسرها إلا واحداً، فقبض عليه وأحضر إلى الخليفة، وكان قليل الرحمة، فلما رآه قال: من أنت؟ قال: محتسب، قال: من ولاك الحسبة؟ قال: الذي ولاك الإمامة، فأطرق ثم قال: ما حملك على هذا؟ وكيف تركت دناً واحداً؟ قال: أعجبتني نفسي عند وصولي إليه! فخلى سبيله»(١٥٣) ما يدل على تحرره العميق من رق الأكوان.

هـ ـ مقاطعة ممثلي السلطة: تمثل مقاطعة السلطة اتجاهاً رسمياً لأغلب المتصوفة، ومنحى لازم التصوف في أغلب مراحله، «قال خياط لابن المبارك: إني أخيط ثياب السلاطين فهل تخاف أن أكون من أعوان الظلمة؟ قال: لا! إنما أعوان الظلمة من يبيع لك الخيط والإبرة. أما أنت فمن الظلمة أنفسهم»(١٥٤).

ودخل مالك بن دينار على بلال بن أبي بردة، والي البصرة للأمويين: «فقال له بلال: ادع الله لي. فقال: ما ينفعك دعائي لك وعلى بابك أكثر من

---

(١٥١) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص ٨٢.

(١٥٢) نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي، **بستان العارفين** (القاهرة: مكتبة مصر بالفجالة، ٢٠٠١)، ص ٥٩.

(١٥٣) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ١٤٢. ويذكر أن المعتضد كان سادياً لأبعد مدى في التعذيب، وقد أمر بشيلمة، قائد الزنج، فشد على خشبة وأدير على النار، كما يدار الشواء، حتى تقطع جلده ثم ضربت عنقه، وكان إذا غضب على أحد أمر أن تحفر له حفرة يدلي رأسه فيها ويطرح التراب عليه ويبقى نصفه الأسفل ظاهراً فوق التراب ثم يداس التراب بالأرجل حتى تخرج روحه من دبره، بعد أن تكون قد سدت كل المنافذ التي يمكن أن تخرج بواسطتها من فمه. انظر في ذلك: العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص ٣٠٢.

(١٥٤) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، الباب الرابع، «في آداب الضيافة،» ج ٢، ص ١٣. وفي موضع آخر ينقل عن الثوري قوله: «لا تخالط السلطان ولا من يخالطه، صاحب القلم وصاحب القرطاس»، ج ٢، ص ١٤٩.

مائتين يدعون عليك»[١٥٥]. وكان إذا دعي إلى وليمة أو مأدبة يشترط ألا يكون بها أحد من أفراد السلطة.

وفيما أخبر النبي (ﷺ) بأن تبسم المسلم في وجه أخيه صدقة، يقرر سفيان الثوري أن «من تبسم في وجه ظالم أو أخذ من عطائه فقد نقض عرى الإسلام وكتب من جملة أعوان الظلمة»[١٥٦]. وكان مناهضاً لحكم بني أمية، الأمر الذي دفع أبو جعفر المنصور إلى أن يأمر نائب مكة «بحبس سفيان الثوري، وعباد بن كثير، فحبسا، وتخوف الناس أن يقتلهما المنصور إذا ورد الحج، فلم يوصله الله مكة سالماً، بل قدم مريضاً ومات، وكفاهما الله شره»[١٥٧].

وتمادى في مقاطعته السلطة لدرجة أنه حرم النظر إلى أبنية الظلمة، يقول يحيى بن يمان: «كنت أمشي مع سفيان فنظرت إلى باب قصر مشيد فجذبني سفيان حتى جزت. فقلت: ما تكره من النظر إلى هذا؟ فقال: إنما بنوه لينظر إليه ولو كان كل من مر به لم ينظر إليه ما بنوه»[١٥٨].

يتعدى الأمر هنا مجرد الإسراف بمعناه المتعارف عليه، إنه يرى في بناء القصور تعدياً وعدواناً من قبل الأغنياء على حقوق المعوزين والفقراء. وهو أمر بقي متعارفاً عليه لدى المتصوفة، فنجد الشعراني لا يستظل بالساباط الذي بناه السلطان الغوري بين مدرسته وقبته الزرقاء، ويعمم موقفه هذا بقوله: «وكذلك الحكم في جميع عمارات الظلمة [أي أصحاب السلطة]»[١٥٩].

ويحكي التادلي عن علي بن الصباح قوله: «أتيت عبد الله بن داود فسألته عن سُكنى بغداد [دار الخلافة] فقال: لا بأس. قلت: فإن سفيان الثوري كان لا يدخلها. فقال: سفيان يكره جوار القوم وقربهم [أصحاب السلطة الظلمة]

---

(١٥٥) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تهذيب تاريخ دمشق الكبير**، هذبه ورتبه عبد القادر بدران، ط ٢ (بيروت: دار المسيرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م)، ج ٣، ص ٣٢٣.

(١٥٦) عبد الوهاب الشعراني، **تنبيه المغترين في أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر** (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م)، ص ٢٣.

(١٥٧) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ٢٥٥.

(١٥٨) أبو طالب محمد بن علي بن عطية المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، حققه وقدم له وعلق حواشيه محمود إبراهيم محمد الرضواني (القاهرة: مكتبة دار التراث، ٢٠٠١)، ج ١، ص ٤٦٨.

(١٥٩) عبد الوهاب الشعراني، **لطائف المنن والأخلاق** (بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٨)، ص ٨٦.

قلت: فابن المبارك؟ قال: كان كلما دخلها، تصدق بدينار»(١٦٠)، فعاصمة السلطان ومحل إقامته أدعى للافتتان، ولا يجوز الإقامة بها ومجاورتهم إلا على وجه الاضطرار، وهو ما عبّر عنه بشر بن الحارث بقوله: «بغداد ضيقة على المتقين؛ وما ينبغي لمؤمن أن يقيم بها. قال أحمد بن يوسف: فقلت له: هذا أحمد بن حنبل، فماذا يقول؟ قال: يقول: دعتنا الضرورة إلى المقام بها، كما دفعت الضرورة المضطر إلى أكل الميتة»(١٦١).

وشملت المقاطعة إلى جانب المتصوفة الشرفاء من الفقهاء، «رد أحد القضاة شهادة رجل لأنه حضر مائدة السلطان. فقال له: كنت مكرهاً. فقال: رأيتك تقصد الأطيب [من الأطعمة] وتكبر اللقمة»(١٦٢).

ويورد الغزالي في **الإحياء**، أن عسكرياً سأل عثمان بن زائدة عن الطريق، فتصامم، خشية أن يكون متوجهاً إلى ارتكاب مظلمة، فيكون قد أعانه بإرشاده إلى الطريق، وقد علق الغزالي على ذلك بقوله: إن هذه المبالغة لم تنقل عن السلف مع الفساق ولا مع الكفار، وإنما هي للظلمة خاصة، لأن المعصية تنقسم إلى: لازمة ومتعدية، والفسق لازم لا يتعدى، وكذا الكفر، أما ظلم الولاة فهو متعد(١٦٣).

وفي تعليقه على حديث النبي (ﷺ) الذي يقول فيه: لا ينبغي لامرئ شهد مقاماً فيه حق إلا تكلم به فإنه لن يقدم أجله ولن يحرمه رزقاً هو له، يقرر أن هذا الحديث يدل على أنه لا يجوز دخول دور الظلمة والفسقة(١٦٤)، مؤكداً في موضع آخر عدم حاجة المحتسبين إلى إذن السلطان في الدخول عليه ما دام أنه واقعاً تحت إمرتهم(١٦٥).

ولما تاه أبو بكر الدقاق في سيناء مرة، ثم اهتدى إلى الطريق، لقي عسكرياً

---

(١٦٠) أبو يعقوب بن يحيى التادلي بن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد توفيق (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، ١٩٩٧)، ص ٣٣.

(١٦١) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٦٢) هادي العلوي، **محطات في التاريخ والتراث** (دمشق: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٧)، ص ١٠٣.

(١٦٣) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٢، ص ١٤٩.

(١٦٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠٥.

(١٦٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٢.

فسقاه شربة ماء، فعادت قسوتها على قلبه وتألم ثلاثين عاماً[١٦٦]! مُرجعاً قسوة قلبه لأن عنصراً عسكرياً امتزج بجسمه، فأفقده رحمة المتصوف بالخلق.

كما لا تقتصر مقاطعة السلطة على جانب دون آخر، وإنما تكاد تشمل مناشط الحياة كافة، وكان لأحدهم «شاة أكلت شيئاً يسيراً من علف لبعض أمراء الكوفة، فما شرب من لبنها قط»[١٦٧]. وكان طاووس بن كيسان إذا خرج من اليمن لم يشرب إلا من تلك المياه القديمة الجاهلية، وذلك «يرجع إلى مقاطعته جميع ما أقامه الأمويون من مرافق عامة ومنها الآبار وخزانات المياه»[١٦٨].

ويذكر كذلك أن سليمان التميمي قاطع أكل الحنطة، فقيل له في ذلك، فأجاب: لأنها تطحن برحى السلطة، معلناً موقفه من سلطة الخراج بقوله: «المسلمون شركاء في الماء وهؤلاء [أصحاب السلطة] يأخذون خراجها دون سائر الناس»[١٦٩].

ويذكر السمرقندي في **بستان العارفين** أن «البقر إذا ذبح لأجل الأمير يكره أكله إلا للسجناء»[١٧٠].

وهكذا تأتي مقاطعة المتصوفة معارضة للسلطة الجائرة التي يمس جورها مناحي الحياة كافة، فالظلم جرم لا يتجزأ، وليس بوسع المتصوف سوى أن يعلن عن رفضه لكل ما يقع في تماسّ معه من جانب السلطة القائمة، عطاءً ومنصباً وجاهاً ومصاهرة وصحبة وسلوكاً... إلخ.

و ـ نقد أيديولوجية الدولة: إذا انتقلنا إلى الحسن البصري نجد أقواله ومواقفه منتظمة ضمن خطي المبادئ والمواقف التكتيكية في تعامله مع السلطة، فمن ناحية، انتقد البصري الحجاج أشد انتقاد «وكان حكمه في الحجاج أنه فاجر فاسق. ولا يقصد بالفجور هنا معناه الجنسي بل المعنى العام للعصيان وارتكاب الكبائر كالقتل ونحوه»[١٧١].

---

(١٦٦) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ١٩٨.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٩٨، وأبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، مج ٨، ص ٢٩٨.

(١٦٨) العلوي، **محطات في التاريخ والتراث**، ص ١٤١.

(١٦٩) المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، ج ٢، ص ٦٠٢.

(١٧٠) السمرقندي، **بستان العارفين**، ص ١٦١.

(١٧١) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص ٣٥٧.

ويتصل بهذا ما قاله حين رأى الدار التي بناها الحجاج في واسط «فلما دخلها. قال: الحمد لله إن الملوك ليرون لأنفسهم عزاً وإنا لنرى فيهم كل يوم عبراً. يعمد أحِدهم إلى قصر فيشيده، وإلى فرش فينجده (. . .) ثم يحف به ذباب طمع، وفراش نار، وأصحاب سوء. فيقول: انظروا ما صنعت فقد رأينا أيها المغرور فكان ماذا يا أفسق الفاسقين؟ أما أهل السماوات فقد مقتوك، وأما أهل الأرض فقد لعنوك، بنيت دار الفناء وخربت دار البقاء، وغررت في دار الغرور لتذل في دار الحبور، ثم خرج وهو يقول: إن الله سبحانه أخذ عهده على العلماء ليبيننه للناس ولا يكتمونه»(١٧٢).

ينتظم هذا القول في خط المبادئ، ومن ناحية أخرى، ينتظم موقفه إزاء غضبة الحجاج ضمن جملة المواقف التكتيكية التي اتبعها المتصوفة في تعاملهم مع السلطة، كل سلطة، فالحجاج طاغية العراق سرعان ما «أمر بإحضاره، فجاء وهو يحرك شفتيه بما لم يسمع، حتى دخل على الحجاج فقال: يا أبا سعيد! أما كان لإمارتي عليك حق حين قلت ما قلت؟ فقال: يرحمك الله أيها الأمير! إن من خوّفك حتى تبلغ أمنك أرفق بك، وأحب فيك ممن آمنك حتى تبلغ الخوف، والأمران بيدك العفو والعقوبة فافعل الأولى بك وعلى الله فتوكل وهو حسبنا ونعم الوكيل، فاستحيا الحجاج منه واعتذر إليه»(١٧٣).

ويبدو أن البصري كان يميل إلى التراجع حين يحين الاصطدام بالسلطة مباشرة ووجهاً لوجه، وربما كان ذلك تماشياً مع مبدأه القائل بعدم جواز الخروج على الإمام براً كان أم فاجراً، لكن ذلك لم يمنعه بحال من الأحوال من أن يدلي بشهادته انصياعاً للأمر الإلهي «ليبيّننه للناس ولا يكتمونه» فقط، إنه «يقول رأيه، ولا يلجأ إلى العنف في الدفاع عنه، ولا يحتمل الاستشهاد في سبيله [وقد عاين جرائم الحجاج وقتله سعيد بن جبير]. إنه ديمقراطي (سياسي) بكل معنى الكلمة! يصرح برأيه ـ لا يلجأ إلى العنف ـ ليس مستعداً للصدام مع السلطة»(١٧٤).

وحين سئل عن رأيه في المقاومة المسلحة والخروج على السلطة،

---

(١٧٢) ابن الجوزي، «كتاب الشهر: الحسن البصري،» ص ٨٠.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٨١.

(١٧٤) بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، ص ١٨٢.

أجاب: «اتقوا الله وتوبوا إليه يكفكم جوره، واعلموا أن عند الله حجاجين كثيراً»[175] وكأنه يروم إلى إصلاح القاعدة (الرعية) ومن ثم ستنصلح بالتتالي قمة الهرم السياسي، وكان الحجاج يقول في حقه: «غلبني علج [تعني: فلاح من السكان الأصليين] تواريه أخصاص البصرة»[176]. وعلى أي حال، فقد أثر الجانب السياسي في حياة البصري تأثيراً مباشراً، فالدولة لا ترى في أمثاله الراحة والاستقرار، حتى وإن تواروا في زوايا المساجد وأركانها وغضوا الطرف عن كل تجاوزاتها بحثاً عن الشرعية الغائبة.

وحين سأل الحجاج البصري عن رأيه في علي وعثمان، أجابه قائلاً: «أقول قول من هو خير مني عند من هو شر منك: قال فرعون لموسى ﴿**فما بال القرون الأولى. قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى**﴾ (طه: ٥١ ـ ٥٢) علم علي وعثمان عند الله. قال: أنت سيد العلماء يا أبا سعيد! ودعا بغالية [طيب] وغلّف بها لحيته (. . .) وكان بذلك مؤسس الإرجاء، إذ يرجئ الحكم عليهما إلى يوم القيامة»[177]. وفي موقف آخر، شهد الحجاج للبصري بالتفوق الخطابي، فقال عنه: «أخطب الناس(. . .) إذا شاء خطب وإذا شاء سكت»[178].

لكن المسألة الأكبر التي عارض فيها البصري أيديولوجية الدولة الأموية، كانت تتعلق بالقدر، فقد كان كل من معبد الجهني وعطاء بن يسار يأتيانه، «فيسألانه ويقولان: يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله. فقال: كذب أعداء الله»[179]، وهو موقف صريح، سرعان ما تراجع عنه تحت الضغوط المزدوجة من قبل السلطتين السياسية والدينية، فقد أرسل إليه الخليفة عبد الملك بن مروان رسالة يستفسر فيها عن قوله بالقدر، فرد عليه برسالة شرح فيها حيثيات قوله، معللاً إياه بملابسات خاصة، تتمثل في حرصه الشديد على نفي نسبة المعاصي إلى الخالق. ويقول البصري في موقفه الجديد: «كل شيء بقضاء وقدر إلا

---

(١٧٥) ابن الجوزي، «كتاب الشهر: الحسن البصري،» ص ٨٨.

(١٧٦) رشيد الخيون، **معتزلة البصرة وبغداد** ([لندن]: دار الحكمة، ١٩٩٧)، ص ٨.

(١٧٧) بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، ص ١٨٢.

(١٧٨) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط ٤ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٥)، ج ١، ص ٣٩٨.

(١٧٩) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **الإمامة والسياسة** (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ٢٨.

المعاصي»، وهي صيغة معدلة تراجع بها الحسن عن أقواله السابقة»[180].

ومن ناحية ثانية، بدل أن يلقى هذا الطرح القائل بحرية الإرادة الإنسانية والمنتصر لقضية العدل في مواجهة السلطة، موافقة السلطة الفكرية ممثلة في الفقهاء والمحدثين، كان نصيب القائلين به أن «تبرأ منهم المتأخرون من الصحابة [والتابعين] (. . .) وأوصوا أخلافهم بأن لا يسلموا على القدرية ولا يصلّوا على جنائزهم ولا يعودوا مرضاهم»[181]، فليس مستغرباً ـ والحال هذه ـ أن يتراجع البصري عن القول بالقدر، وبخاصة بعدما عاين مقتل كل من معبد الجهني (استشهد٨٠هـ/ ٦٩٩م) وغيلان الدمشقي (استشهد٩٩هـ/ ٧١٧م) بينما ذبح الجعد بن درهم، تحت المنبر يوم عيد الأضحى، على يد خالد بن عبد الله القسري، والي الكوفة، عام (١٢٠هـ/ ٧٣٧م)! بعد وفاة البصري.

كان الحسن ينحاز إلى العمل بمبدأ «التقية»، حين يفضي الأمر إلى الاصطدام مباشرة بالسلطة، وآية ذلك أنه كان لا يتهاون حين يختص الأمر بغيره ويتعلق به، فكان يبدي صرامة وثباتاً في ضرورة الثبات على الحق وعدم الحياد عنه، فحين كتب ابن هبيرة إليه قائلاً: «إن أمير المؤمنين يكتب إلي في الأمر إن فعلته خفت على ديني، وإن لم أفعله خفت على نفسي (. . .) قال الحسن:

- يا ابن هبيرة! إن الله يمنعك من يزيد، وإن يزيد لا يمنعك من الله.

- يا ابن هبيرة! خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله.

- يا ابن هبيرة! إنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[182].

لكنه، مع ذلك، لم يكفّ مطلقاً عن نقد الولاة والحكام صارخاً في الناس: «لا تنظروا إلى ترف عيشهم ولين رياشهم، ولكن انظروا إلى سيرة طعنهم وسوء منقلبهم؟

---

(١٨٠) انظر: الحسن البصري، «رسالة في القدر،» في: **رسائل العدل والتوحيد**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)، ج ١، ص ٦٣؛ الشريف المرتضى، **الأمالي**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ج ١، ص ١٥٣، وإحسان عباس، **الحسن البصري: سيرته، شخصيته، تعاليمه وآراؤه** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٢)، ص ١٧٢.

(١٨١) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة صبيح، [د. ت.])، ص ١٥.

(١٨٢) مبارك، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، ج ٢، ص ٩٣.

لقد حدثت عن بعض الصحابة (ﷺ) أنه كان يقول: إن من أشراط الساعة أن يكون في الأرض أمراء فجرة ووزراء كذبة وأمناء خونة وعلماء فسقة وعرفاء ظلمة، وإني لأتخوف أن يكون وقتنا هذا. يقول الحسن، فما الظن لو عاش عصرنا هذا! وحين جاءه رجل شرطة كان على هناة [داهية] قائلاً: أصلحك الله عزمت على ترك النبيذ، فقال له الحسن: وإلا بدأت ما هو أولى بك [رفع الظلم] أخر التوبة من النبيذ حتى يكون هو شر عملك وحينئذ فتب منه»[١٨٣].

وبالرغم من ذلك لا نعدم روايات تفيد تعاطي البصري مع السلطة وقبوله عطاياها، نظير نصائحه التي يقدمها لأربابها، فحين استفتى ابن هبيرة الحسن في الأمر الذي ورده من يزيد، كان قد سأل قبله الشعبي من الفقهاء الذي أفتاه فتوى سلطانية راعى فيها جانب ابن هبيرة، ضارباً بحقوق الله والرعية ضرب الحائط، «ثم انصرفا فأجزل جائزة الحسن، وقصر في جائزة الشعبي»[١٨٤].

ولما تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة كتب إلى البصري أن يعظه، فأرسل إليه رسالة الإمام العادل، فلما قرأها الخليفة الزاهد قال: «يرحم الله الحسن فإنه لا يزال يوقظنا من الرقدة، وينبهنا من الغفلة، ولله من مشفق ما أنصحه، وواعظ ما أصدقه وأفصحه»[١٨٥].

ويلخص «رتر» موقف الحسن من السلطة فيقول: «أما أحكامه السياسية على الخلفاء الأولين فليست، على ما هو مألوف، إعلاناً بالولاء لحزب من الأحزاب السياسية، وإنما هي تنبع من مبادئه الدينية، فقد نقد الحسن بلا خوف حكام زمانه (. . .) وحيثما أبعد في النقد فحمل على الحجاج لإقامته في مدينة واسط عام (٨٦هـ/ ٧٠٤م)، فسخط عليه الحجاج ولم يجد الحسن بدا من الاختفاء حتى أدركت المنية هذا الوالي. ومع ذلك فإن الحسن لم يرض عن أولئك الذين شاركوا في محاولات «تغيير المنكر» أي الإطاحة بالولاة غير الصالحين»[١٨٦].

---

(١٨٣) ابن الجوزي، «كتاب الشهر: الحسن البصري،» ص ٨١.

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٨٦) **موجز دائرة المعارف الإسلامية**، تحرير م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد ور.هارتمان؛ ترجمة إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي وعبد الحميد يونس ([الشارقة]: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ١٩٩٨)، مادة «الحسن البصري»، تحرير هـ. ريتر، ترجمة إبراهيم خورشيد، ج ١٢، ص ٣٧٧٧.

خامساً: محن المتصوفة

عند التعرض لمحن واضطهادات المتصوفة، علينا أن نتذكر بداية ما قلناه سابقاً من أن التاريخ عادة ما يكون تاريخ المنتصر فقط، وبالتالي لا ينال المهزوم في هذا التاريخ سوى التنكيل والسباب، وهي ملحوظة على قدر بالغ من الأهمية في ما نحن بصدده الآن، فيكتفي المؤرخون ـ عادة، عند التعرض لمحن المتصوفة، بالإشارة إلى جانب السلطة وإهمال جانب المتصوفة، وفي هذا السياق ثمة الكثير من الحوادث التي لا يمكننا الوقوف على تداعياتها وأسبابها، كما يتم التعبير بصيغة المجهول عن معظم الحالات التي تمت بإيعاز من جانب الفقهاء، فيقال على سبيل المثال: أتُّهِم، رُمي، أُخرج، نُفِي... إلخ.

وكان يتم الإيعاز، في حالات نادرة، من جانب بعض المتصوفة، أي من داخل النسق الصوفي نفسه والإطار الجماعي للمتصوفة، وعلى كل في هذه وتلك، كان الحسد والخوف على سحب بساط السلطة من تحت الموعز أو المضطهِد يمثل السبب الأكبر في عملية الاضطهاد.

ومما يلفت النظر في هذا السياق، أن السلمي ألف كتاباً كاملاً، وقد فقد للأسف، عن محن الصوفية، أسماه **محن المشايخ** في ما يذكر ابن كثير الذي ينقل عنه حادثة اضطهاد أبي سليمان الداراني[(١٨٧)].

كما ألف القشيري رسالة **شكاية أهل السنّة بحكاية ما نالهم من المحنة**[(١٨٨)] إثر تعرضهم لمحنة كبرى على يد الحنابلة والمعتزلة.

والحق أن المتصوفة من أكثر الحركات مأساوية، فمن جهة، يمتلئ التاريخ الإسلامي بالعديد من المتناقضات التي تثير حنق وسخط المتصوف، وبالتالي لا فرار من مواجهتها ومجابهتها، ومن جهة ثانية، يأتي تبني الدولة لأيديولوجيا ما ليجعل المتصوفة ـ كغيرهم ـ أمام أحد خيارين لا ثالث

---

(١٨٧) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٤، ص ١٥٥.

(١٨٨) انظر في ذلك: أبو القاسم القشيري: **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، تحقيق معروف مصطفى زريق (بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠١)، ص ٣٦ وما بعدها، و**الرسائل القشيرية**، حققها وعلق عليها وصححها محمد حسن ([باكستان]: المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية، [د. ت.])، مقدمة المحقق، وعبد الوهاب بن على بن عبد الكافي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو ([د. م.]: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م)، ج ٣، ص ٣٩٩ ـ ٤٢٣.

لهما: **الأول** هو الانضمام تحت لواء الدولة، و**الثاني** معارضتها.

ومما هو لافت للنظر في هذا الإطار أنه، سواء تبنت الدولة العباسية الاعتزال أيديولوجيا أم مذهب أهل السنّة لاحقاً، فإن موقف المتصوفة كان ضد التوجهين معاً، وبالمثل كان موقف السلطة من المتصوفة مشابهاً، وإن كان أقل وطأة بسبب دور الغزالي التوفيقي، فقد طالت محنة خلق القرآن بعض المتصوفة، كذي النون المصري والبويطي وأحمد بن أبي الحواري. ومن ناحية أخرى، «كان سقوط المعتزلة وصعود المحدثين حدثاً أرخى بثقله على معظم المفكرين، والحملة التي شنها الحنابلة ضد المعتزلة شملت أئمة التصوف الذين اتهموا بالزندقة وحكم عليهم بالإعدام»[١٨٩].

وعاني المتصوفة طوال تاريخهم ويلات الاضطهاد وتبعاته، بدءاً بنفي أبي ذر ومروراً بمقتل سعيد بن جبير على يد الحجاج، والذي كان آخر ضحاياه وكان الحجاج «يتوجس من قتله لجلالة قدره. وصادف أن مات بعده بأقل من سنة ويروى أنه كان يهذي في ساعة الاحتضار: ما لي ولسعيد (. . .) ونسبوا لسعيد أنه قال عندما قدمه ليقتل، إنه سيكون آخر قتيل يقتله»[١٩٠].

ويحدثنا ابن الأثير عن وفيات عام (١٩٤هـ/ ٨٠٩م) فيقول: «وممن مات فيها أسلم بن سالم أبو بحر البلخي كان عابداً زاهداً مكث أربعين سنة لم يفرش له فراش (. . .) وأنكر على الرشيد وشنع عليه فحبسه وقيده باثني عشر قيداً فشفِّع فيه حتى جعل في رجله أربعة قيود»[١٩١].

لكن، في المقابل، كان هناك من المتصوفة من تعاونوا مع السلطة بشكل علني وأقاموا معهم علاقات جيدة، فمنصور بن عمار (ت٢٢٥هـ/ ٨٣٩م)، على سبيل المثال، كان «في تصوفه منسجماً مع النهج السائد للفقه، متمتعاً بعلاقات طيبة مع أمير المؤمنين، ومع رجالات العصر، ومدعوماً بالجمهرة الواسعة من الناس الذين يؤمون مجالسه الوعظية»[١٩٢].

---

(١٨٩) علي حرب، «التصوف الإسلامي هل هو نفي العقل أم عجزه عن التحقق؟: بحث في عقلانية الجنيد،» مجلة **الفكر العربي** (معهد الإنماء العربي، بيروت)، العدد ١٥ (حزيران/ يونيو ١٩٨٠)، ص ١٠٣.

(١٩٠) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص ٣٥٦.

(١٩١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مج ٥، ص ١٤٢.

(١٩٢) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ٩٠.

وكان شيخ الطائفة الجنيد «يرى السمع والطاعة، ولا ينزع يداً من جماعة. يرى أن الخروج على الأئمة من فعل الجهلة الفاسقين. . . .»[١٩٣] أي إنه كان على الصعيد الأيديولوجي يزاوج ما بين الحقيقة والشريعة وعلم الباطن والظاهر، «وعلى صعيد العلاقات الاجتماعية والرسمية، لم يخرج عن إطار الانسجام، فهو ـ بهذا الفهم ـ يمثل الصورة التصالحية بين التصوف والهيئات الرسمية والاجتماعية [وعلى رأسها السلطة] المنتقدة إلى حد ما»[١٩٤].

لا يكاد يخلو متصوف في إسلام العصر الوسيط لم يمسه التنكيل أو التعذيب، فقد نالت السلطة بالنفي والسجن والتعذيب والقتل والسلخ والتخشيب وشتى ضروب التنكيل، كلاً من المحاسبي وذي النون والترمذي والبسطامي والخرّاز وسمنون والنوري والتستري والجنيد والشبلي والحلاج والسلمي والقشيري والنابلسي وهياج الحطيني. . . إلخ. وبالطبع خارج تلك الفترة التاريخية، تمّ اضطهاد العديدين أمثال ابن سبعين وابن عربي وابن عجيبة، وقتل كل من السهروردي والهمذاني والنسيمي، فالسلطة هي السلطة «تنتج عملية «البغي» التي تكتسب طابعاً مؤسسياً لاستنادها تدريجياً إلى «فئات» سلطوية تحاول أن تسود وتستعبد الفئات الاجتماعية الأخرى»[١٩٥].

وجدير بالذكر أن المتصوفة الذين لم تنلهم السلطة بأذى فريقان: استوعب الأول من قبل السلطة ذاتها كالغزالي، وأبقى الآخر نفسه بمعزل عن التدخل في السياسة، ومن ثم لم تستشعر السلطة خطراً تجاهه، وإن كان لم يسلم في كل الأحوال من مضايقاتها، فقد كانت السلطة ـ ولا تزال ـ تعمل وفق قاعدة «الانتقاء» (Selection)، وإلا فما الذي جعل السلطة تغض الطرف عن شطحات البسطامي، مع أنها تفوق في حالات كثيرة شطحات الحلاج نفسه، لولا اشتغال الأخير بالسياسة؟

ويمكن القول: إن معظم الحالات التي تعرضت للاضطهاد قبل الحلاج كانت من جانب الفقهاء أو بإيعاز منهم، على الأقل حين تصل الأمور بالمتصوفة إلى الوقوف أمام السلطان ومحاكمته، مثلما حدث في محنة غلام

(١٩٣) البغدادي، **تاج العارفين**، ص ٢٨٦.

(١٩٤) السيد جاسم، **المصدر نفسه**، ص ١٥٩.

(١٩٥) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤)، ص ٣٣.

الخليل وغيرها، وعليه سنرجئ تفصيل هذه الحوادث إلى الفصل القادم الذي يناقش موقف الفقهاء من المتصوفة. وسنبحث هنا محنة الحلاج التي تعد بمثابة نقلة نوعية في موقفها من المتصوفة، والعكس كذلك.

١ ـ تعريف المحنة

تطلق «المحنة» في اللغة، ويقصد بها: الخبرة، «محنته وامتحنته بمنزلة خبرته واختبرته وبلوته وابتليته، وأصل المحن: الضرب بالسوط (. . .) والمحنة: هي أن يأخذ السلطان الرجل، فيمتحنه ويقول: فعلت كذا وفعلت كذا، فلا يزال به حتى يقول ما لم يفعله أو ما لا يجوز قوله»[١٩٦].

وتعني المحنة عموماً كل شدة يتعرض لها المرء من مرض ونحوه، وحين تطلق مقترنة بلفظة العلماء أو المتصوفة أو أي جماعة فكرية أو دينية، يقصد بها الاضطهاد من قبل ذوي النفوذ والسلطان، بغض النظر عن حجمه، إهانة كان أم تأنيباً، قتلاً أم تعذيباً. . . إلخ.

وتتوزع أخبار المحن بين ما يسمى بـ «أدب المحن» الذي يكون غالباً ذا طابع أسطوري ملحمي، وأيضا في «أدب المناقب»، وعالم الأساطير الشعبية، فالبطل خارق لدرجة أنه يتحمل ما لا يطيقه إنسان، وهو بمفرده يجابه قوى الشر والطغيان، يحارب السلطة التي تحرم الشعب من قوته والعامل من إنتاجه والمفكر من فكره. وعلى الرغم من أن النوع الأخير يعتمد اعتماداً كلياً على الخيال، إلا أن ذلك لا ينفي عن أدب القصص والملاحم أن تكون واقعية في جانب أو أكثر.

ويغلب على محن العلماء في الإسلام طابعها السياسي «فليس هناك في الإسلام من العلماء من تعرض للاضطهاد والمحنة من طرف الحكام من دون أن يكون لذلك سبب سياسي، والغالب ما يكون ذلك السبب فتوى أو موقف عملي اتخذه العالم ضد الحاكم في إطار «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (. . .) وفي جميع الأحوال فـ «العالم» الممتَحَن إنما يمتحن لكونه يمتلك سلطة، هي سلطة التحدث باسم الدين، أي باسم الشرعية، ولأنه كذلك يحظى بمساندة «العامة»[١٩٧].

---

(١٩٦) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «محن»، مج ١٣، ص ٤٠١.

(١٩٧) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٦٦.

إن أشد ما تخشاه السلطة السياسية هو التأييد الجماهيري الذي يحظى به فقيه أو ولي أو أي ممثل لسلطة دينية على الأخص وفكرية عامة، فبإمكان من يستحوذ على هذا التأييد أن يحوله إلى ثورة لا تبقي ولا تذر، وبخاصة في الأوقات التي تكون فيها تلك الجماهير مصابة بحالة من «الاحتقان السياسي» رافضة السلطة وسياستها، وبدلاً من أن يوصي خليفة لوصيه قائلاً: الله الله في الناس، نجد بعض الوصايا تحذر: العامة العامة! وكأنها وباء.

وتنظر السلطة، كل سلطة، إلى الناس عموماً بوصفهم أدوات، أو عقبة، أو عبئاً:

ـ أما الناس الأدوات، فهم مادة بتصرف سلطات مثلث الحصار والهدر والغبن، يتم التلاعب بهم وبمصيرهم لخدمة سطوة السلطة وتوطيد أركانها، أو تأزيل وجودها في صراعها مع السلطات الأخرى [كتوظيف الفقهاء قديماً والمثقفين حديثاً]...

ـ وأما الناس العقبة ومصدر التهديد، فهم الخصوم الذين يشككون في شرعية المستبد [كالمتصوفة والعلماء المستقلين والمعارضين السياسيين]...

ـ وأما الناس العبء فهم تلك الشرائح الزائدة عن الحاجة... إنها تلك الكتلة البشرية المكررة والتي لا لزوم لها [ممن تسميهم السلطة، كل سلطة، العوام ـ الغوغاء ـ الرعاع...]»[198].

وتكشف رسائل المأمون المتعلقة بمحنة خلق القرآن عن تصور السلطة للرعية المحكومة أو العوام، يقول في واحدة منها: «وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة[!!]، ممن لا نظر له ولا روية (...) أهل جهالة بالله (...) وقصور لضعف آرائهم ونقص عقولهم...»[199].

وكان ثمامة بن الأشرس، أحد رؤوس حملة خلق القرآن، يعتبر العامة

---

(198) حجازي، **الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية**، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(199) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ذخائر العرب؛ ٣٠ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، حوادث عام (٢١٨ هـ/ ٨٣٣م)، ج ٨، ص ٦٣٢.

«أنعاماً»[٢٠٠] ولا تزال نظرة السلطة إلى الناس بوصفهم عبئاً كما هي، تسود حالياً معظم أنظمتنا العربية.

سيكون همنا الأساسي هنا بيان الإطار السياسي لمحنة الحلاج، وفي الفصل القادم الذي يهتم بموقف السلطة الدينية من المتصوفة، سنكشف عن البعد الديني للمحنة ودور ممثلي السلطة الدينية فيها، وإن كنا نؤكد تداخل هذه الأدوار (المواقف) في صياغة المحنة وتشكلها، وأيضاً في صيرورتها التاريخية التي لم تنته، حيث يبدو الحلاج بعد استشهاده أكثر جدلاً منه في حياته، إذ لم «ينطو حدث موته على حس تاريخي في الإسلام إلا بعد وفاته بقرن. حدث هذا في عام (٤٣٧هـ ـ ١٠٤٦م)، عندما توقف الوزير البغدادي والشاهد العدل السابق في المحكمة الشرعية علي بن المسلمة لصلاة قصيرة في مكان تعذيب الحلاج، (المكان المبارك) كما سماه، مؤكداً براءة هذا المتهم المطرود من الجماعة ولا يزال. وذلك في يوم تكليفه الوزارة، عندما كانت الحاشية الرسمية تنقله من قصر الخلافة إلى المسجد الجامع، مسجد المنصور»[٢٠١]، الجامع نفسه الذي كان مسرحاً من قبل لصرخات الحلاج الدامية ووقع جراحه وهو لا يطيق عذاب الدلال.

تعني أي محاولة لتوثيق مأساة الحلاج، في المقام الأول، القيام بتوثيق فكري لتاريخ الولاية الصوفية في الإسلام، فالمراجعة التاريخية لحياته «إنما تعني استحضار [كل] ما هو عقائدي وتاريخي وسياسي متعلق بمحاكمة الولاية الصوفية (. . .) [ويمكن القول] إن منعطفات هذه الحياة ما زالت مطروحة بحدة إلى الآن أمام ما يمكن أن نسميه بـ(موقع التناقض) في الفكر الإسلامي»[٢٠٢].

ويفرض ذاته هذا الاستحضار لكل ما هو عقائدي وتاريخي وسياسي، في حالة الحلاج بالذات الذي يؤرخ لظهور تجربته عادة وفق الإطار السياسي والاجتماعي الذي ساهم في تشكيلها، وكان جزءاً لا يتجزأ من بنيتها، وإطاراً

---

(٢٠٠) مصطفى النيفر، «الوجه والقناع: الدين والدولة من خلال محاكمات ابن حنبل، الحلاج، ابن رشد،» **منبر الحوار** (بيروت)، السنة ٧، العدد ٢٦ (خريف ١٩٩٢)، ص ١٤.

(٢٠١) لويس ماسينيون، **آلام الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي**، ترجمة الحسين مصطفى حلاج (بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ج ١، ص ٥١ ـ ٥٢.

(٢٠٢) قاسم محمد عباس، **الحلاج ـ الأعمال الكاملة** (بيروت: رياض الريس للنشر، ٢٠٠٢)، ص ٣٥.

لصيرورتها في ما بعد، وترددها على منوال الرفض والقبول ـ المعارضة والتأييد ـ النبذ والتقديس، وفق ثنائيات المنطق الديني والتاريخي والسياسي.

يقابل هذا التناقض في التدوال والحكم على استشهاده تناقضات في مسيرته الشخصية التي اختلطت فيها «الجوانب الصوفية بالجوانب السياسية والاجتماعية، فظهرت عليه متناقضات السلوك التي تفهم ـ كمتناقضات ـ من خلال الوعي الخارجي [الفهم الظاهري لشطحاته]، فيما لا تعد ـ بالنسبة إلى وعيه ـ متناقضات جدية (. . .) فثمة أوجه سياسية واجتماعية وثقافية، كانت تتمازج مع حقيقته الصوفية (. . .) فينعكس التمازج المذكور على سلوكه وتصرفاته بصورة محيرة أحياناً»[٢٠٣].

إذاً، نحن هنا إزاء تناقض في الفكر الذي ساد القرن الثالث الهجري عامة، وتناقض في شخصية الحلاج ومسيرة حياته، وتناقض في الحكم عليه وفق مواقفه وشطحاته.

وسنعرض هنا لتحليل الخلفية السياسية لاستشهاد الحلاج، وما تضمنته من جوانب ثورية عديدة في مجالات التصوف واللغة والسياسة، شارحين تمفصلاتها وتأزماتها حتى اللحظة النهائية، مع التركيز على الجانب السياسي، من دون عزل الأفكار عن سياقها التاريخي والاجتماعي المصاحب لها على الدوام، ومن دون عزل العقل كذلك عن أداء دوره التحليلي بالاستسلام لمسلمات، رسختها الأدبيات الصوفية أو التاريخية التي تحول دون النفاذ إلى مأساوية الحدث ودلالاته إلا في حدود ظنية أو ماسينيوية[٢٠٤].

٢ ـ تفكيك محاكمة الحلاج

مارس الحلاج أدواراً ثورية ومجابهات انتحارية في المجالين السياسي والصوفي معاً. ولقد بدا للناس بعد عودته من حجه الأول في صورة شيخ مستقل إلى حد الإفراط، وكأنه قصد برحلته هذه الاستغناء عن صهره وأستاذه المتخاصمين في آن، سعياً وراء الولاية التي شعر بداية أنه لن يصل إليها إلا

(٢٠٣) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ١٧٦.

(٢٠٤) تتعدد المصادر والمراجع التي تترجم حياة الحلاج، متوزعة بين كتب التاريخ والأدب والتصوف وكتب التراجم والطبقات. . .إلخ. وتتوزع بين القديم والحديث، وتتميز كتابات ماسينيون بالدقة والعمق، غير أن ثمة العديد من المآخذ عليها في ما يخص ناحية المنهج.

عبر المزيد من المجاهدات، فإذا ما تم بناء الولاية بداخله أصبح لزاماً عليه أن يتكلم تبعاً للحديث «عرفت فالزم»، وما دام خطابه قد صار ربانياً محضاً، فسيجب «وأن يتكلم لكي يواجه الشيعة الذين يحفظون حق الأحاديث القدسية للأئمة، ولكي يواجه المتصوفة أيضاً، الذين يخافون من الاستخدام العلني لصيغ الشطحيات، لأنه يطلق بطش السلطة الشرعي من عقاله»[205].

عاد الحلاج إذاً بعد طول صمت وغياب ليعلن الثورة في أكثر من جانب، وما دام العاشق لا يقوى على الصمت، وما دام قد استكمل بناء الولاية في نفسه، فهل يخشى شيئاً بعد؟ لقد حمله طموحه على أن يشطح في عباراته ويبالغ في مواجيده غير مبال بحنق الفقهاء وغضب المتصوفة.

وكان المتصوفة قبله «يتوَّقوْن كثيراً من إطلاع الناس على أسرارهم الثقافية والتطبيقية خشية وقوعهم تحت طائلة الفقهاء من ناحية ومراقبة الدولة، التي كانت تعاني من الزنج، من ناحية أخرى. وقد كان ثمن هذا الطموح الذي دفعه الحلاج فقد شيخه عمرو بن عثمان المكي ومستشاره الجنيد شيخ الصوفية كلهم. وكان عليه أن يعتمد على نفسه فقط»[206].

لكن التساؤل الذي يفرض نفسه هنا: هل كان الحلاج لا يزال محتفظاً بعلاقته مع هؤلاء؟ لا أعتقد ذلك، فشخصية الحلاج تبدو مستقلة في الأساس، وحتى قبل أن يثور على المتصوفة برمي الخرقة ـ وهو الحدث الذي كان بمثابة القطيعة مع المتصوفة لا الشطحيات، كما هو متداول ـ أحس الحلاج بافتقار أستاذه وصهره للتربية الروحية، أو على الأقل عدم التزامهما بأصول الطريقة، إذ رأى الحلاج بعين البصيرة خلافهما بالمنظور نفسه الذي ترى به حياة الفقهاء: تنافس على المنصب والزعامة، خصومات لا يبررها الدين ولا مبادئ الطريقة. يتعلق الأمر إذاً بالزعامة ـ السلطة، لا بتكوين المريدين والمضي قدماً في الولاء نحو الطريق.

من هنا جاء اعتزاله الأول بمسجد البصرة، ولاحقاً رحلته إلى الجنيد قصد الوساطة بين المتشاحنين، ويبدو أن شيخ الطائفة كان مشغولاً هو الآخر، ربما بتعاطيه مع السلطة القائمة، ما دفع الحلاج لأن يلوذ بنفسه يأساً

(٢٠٥) ماسينيون، **آلام الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي**، ص ٦٣.

(٢٠٦) أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، **ديوان الحلاج**، تحقيق ودراسة وتفسير كامل مصطفى الشيبي (باريس: منشورات أسمار، ٢٠٠٥)، ص ٢١ ـ ٢٢.

من صلاح هؤلاء، كما الشأن في أمر السلطة ذاتها، فعلى الصعيد السياسي الاجتماعي كانت التحولات والهزات التي رجّت بنية الكيان الاجتماعي كثيرة ومتعاقبة، تترجمها ثورات مستمرة وانتفاضات تظهر هنا وهناك، «كما بدأت ملامح التفاوت الاجتماعي تظهر، إذ تشكلت نواة فئة (طبقة) أرستقراطية تجمع إلى سلطان الجاه السياسي وسعة الممتلكات، في حين اتسع نطاق الفئات الفقيرة والمهمشة»[٢٠٧]، أولئك الذين تحددت ملامحهم وفق معايير السلم الاجتماعي الذي تعكسه مصطلحات، مثل الرعاع، الدهماء، السوقة، العامة، أبناء الدنيا، كما لو أن النخبة، أرستقراطية كانت أم دينية، هم بحق أبناء الآخرة!

ولقد عظم أمره حتى رأى فيه كثير من الوجهاء القائد الملهم الخفي، وفي العام (٢٩٦هـ/ ٩٠٨م) استعاد الخليفة (الطفل) «المقتدر بالله» عرش الخلافة بعد انقلاب خائب قام به ابن المعتز، وفي العام (٣٠١هـ/ ٩١٣م) أجهض ابن عيسى القنائي (الوزير) قضية الحلاج استناداً إلى فتوى ابن سريج، غير أن الحلاج بقي أسير القصر قرابة تسعة أعوام بين عامي (٣٠١ ـ ٣٠٨هـ/ ٩١٣ ـ ٩٢٠م) ثم تطورت أحداث قضيته لتبلغ نهايتها باستشهاده عام (٣٠٩هـ ـ ٩٢٢م) لأسباب سياسية، نتناولها في ما يلي:

تقاطعت مسيرة الحلاج وحياته عدة اضطرابات، إن على المستوى الشخصي، أو على المستوى الصوفي، لكن أشد هذه الاضطرابات كانت على المستوى السياسي. وقتل الحلاج بعد أقل من قرن على بداية محنة خلق القرآن، بأمر من السلطة السياسية، وبطريقة أقل ما توصف به أنها بشعة «وبدا الحلاج كشخص آمن بطريقته الخاصة فلم يقره «المذهب الرسمي» على ذلك فسلط عليه وهو شخص فرد أجهزة السلطة فنكلت به وقتلته ومثلت بجثته إرهاباً لغيره»[٢٠٨]، فما المخاطر التي تتضمنها طريقته الخاصة التي قصد إلى إسكاتها خشية تعميمها؟ وإذا كان من الطبيعي أن ينخرط علوي أو أموي في حركة عصيان ضد السلطة العباسية، فما للمتصوف والسياسة؟ ما الذي يدعوه

---

(٢٠٧) الكحلاوي، **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية: الحلاج وابن عربي نموذجاً**، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٢٠٨) النيفر، «الوجه والقناع: الدين والدولة من خلال محاكمات ابن حنبل، الحلاج، ابن رشد،» ص ١٦.

إلى أن يشق عصا الطاعة، غير مبال بمصيره، ساعياً إلى الاتصال بحركات سرية تجابه السلطة وتناوئها؟

يبدو الحلاج شخصاً ذا حساسية مرهفة، سريع التأثر. وتنبئ حادثة العداء المستحكم بين صهره وأستاذه وموقفه منها عن بالغ رقته، فهي حادثة عادية بالنسبة إلى أي إنسان، «فإذا بالحلاج حزين مهموم أرق، يسعى لإزالة هذا البغض، شاكياً أمره إلى الجنيد، وكأنه لا يستطيع السكوت أو الرضا عن هذا النزاع»[٢٠٩]. وإذا كانت مسألة من هذا النوع تشغل باله، فما الظن به وقد أعمل عقله في النظر إلى أحوال الأمة؟ أهكذا أراد الله لخير أمة أخرجت للناس؟

سأل الحلاج الجنيد: ما الذي باين الخليقة عن رسوم الطبيعة؟ فإذا بالجنيد يحتد منتهراً: إن في كلامك فضولاً.. أي خشبة تفسدها؟ وُيصدم الحلاج لرده، فيمضي ليقضي الليل بين الأموات، أولئك الذين لا يتنافسون، ولا ينتهرون، يرى نفسه يمشي في الدرب وحيداً وقد تمزق قلبه الطاهر من جفاء رفاقه القدامى الذين باتوا يطحنون الورد بأقدامهم، وفي داخله شرارة لا تنطفئ أبداً، ليصل إلى يقينه الخاص: «منزلة الرجال تُعطى ولا تتعاطى».

ما فائدة الخرقة التي يلبسها، وهي لا تعبر عن مضمونها بالنسبة إلى من ألبسوه إياها؟ هنا يخلع الحلاج عذاره معلناً ثورته الأولى على المتصوفة الذين رآهم في تنافس وتباغض، وما دامت الخرقة رمزاً فلينبذها إذاً كما نبذهم من قبل! وواقع الأمر أن الحلاج لم يستطع أن يكون مرآة لغيره، فحين وقف الجنيد على المنبر يخطب في الناس، إذا به يهب قائلاً له: يا أبا القاسم، إن الله لا يرضى عن العالم بالعلم حتى يجده في العلم، فإن كنت في العلم فالزم مكانك وإلا فانزل، فنزل الجنيد ولم يتكلم على الناس شهراً[٢١٠]. وبالمثل انتهر أمير القلوب «النوري» أبا القاسم الجنيد وهو يتكلم على الناس قائلاً: يا أبا القاسم! غششتهم [نافقتهم] فأجلسوك على المنابر، [هل يقصد أصحاب السلطة؟] ونصحتُهم فرموني بالمزابل! عندها نزل الجنيد كما في المرة الأولى واعتزل، ثم خرج وقال: إذا رأيتم الصوفي يتكلم على الناس فاعلموا أنه فارغ![٢١١].

---

(٢٠٩) خرطبيل، **أسطورة الحلاج**، ص ٢١.

(٢١٠) طه عبد الباقي سرور، **الحلاج شهيد التصوف الإسلامي** (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٦١)، ص ١١١.

(٢١١) الجنابي، **حكمة الروح الصوفي**، ص ٢٩١.

وصرخ الحلاج في الوزير ابن عيسى بالجرأة نفسها، فيما هو يناظره، قائلاً: «قف حيث انتهيت ولا تزد عليه شيئاً، وإلا قلبت عليك الأرض. فتهيّب علي بن عيسى مناظرته واستعفى منه»[٢١٢]. وقد يتساءل البعض كيف يقلب الحلاج الأرض على السلطة؟ ولماذا تهيّب الوزير مناظرته؟

لما حقق الحلاج نجاحات باهرة في رحلاته إلى بلاد ما وراء النهر، أصبح بالنسبة إلى تلك المناطق المترامية بمثابة الملهم والنموذج الذي يحتذى، وأصبحوا بالنسبة إليه كالمريد بالنسبة للشيخ، وكان أهل الهند يكاتبونه بالمغيث (أي المعين والغوث أعلى مرتبة في هرم المتصوفة التراتبي) وكاتبه أهل سركسان بالمقيت (المقيت: القادر على الإطعام، وهو من أسماء الله الحسنى، ما يدعو إلى التساؤل حول ما إذا كان ذلك يرمز إلى قيام الولي بمهام اجتماعية، يفترض أن تقوم بها السلطة السياسية، أم لا؟) وكاتبه أهل خراسان بالمميز، وأهل فارس بأبي عبد الله الزاهد، وناداه بعض البغاددة بالمصطلم (الرجل الشديد القادر على القطع) و. . . إلخ.

ألم يملك الحلاج هذا الجمع الواسع الممتد من بغداد إلى الهند؟ هنا تصبح عبارة (تهديد الحلاج) «وإلا قلبت عليك الأرض» ذات معنى ومغزى سياسي، خصوصاً إذا أخذنا بالحسبان شهادة ابن النديم التي يقول فيها عن الحلاج «وكان مقداماً، متهوراً، جسوراً على السلاطين، مرتكباً للعظائم، يروم إقلاب الدول، ويدعي عند أصحابه الألوهية، ويقول بالحلول. . .»[٢١٣].

ولقد أقام علاقات مميزة مع جملة من الأمراء والأعيان بمعظم البلدان التي زارها، ففي حجه **الأول** التقى بأمراء من الخراسانيين والأتراك، ونجح تبشيره الأول عند أمراء محليين في قوهستان وما حولها، وفي حجه **الثاني** تسامحت معه كل من السلطات المكية المحلية ممثلة في شيخ الحرم، والمرسلة من بغداد، وضاعت عبثاً جهود الحانقين عليه من المتصوفة، وعلى رأسهم حماه الأكتع والنهرجوري. والتقى في رحلته الكبرى الأمير أخ صعلوك والي الري الساماني، إضافة إلى الأعيان الذين ألف لهم كتباً، وبقي على

---

(٢١٢) عريب بن سعد القرطبي، **صلة تاريخ الطبري** (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٣٩)، ص ٦١.

(٢١٣) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست**، تحقيق غوستاف فلوغل، روائع التراث العربي؛ رقم ١ (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤)، ص ١٩٠.

اتصال مباشر بهم. وحتى في معترك مأساته الدامية، وجد الحلاج من يسانده من أبناء السلطة على نحو ما سنوضح لاحقاً.

لم يكتف الحلاج برمي الخرقة معلناً استقلاله، وإنما باح في لحظات النشوة والشطح وسكر الوجد بالسر المكنون، حدث هذا في جو مشحون بالكبت والاضطهاد، وبحسب شيدر، فإن روح الحضارة العربية تتمثل في السعي للظفر بالقداسة والنجاة ـ الخلاص[٢١٤]. وقد بلغ هذا السعي أوجه لدى المتصوفة، ففي رحلة السالك يتدرج من الفرق إلى الجمع ثم جمع الجمع فالفرق الثاني، ويعني الفرق إثبات الخلق أو ما ينسب إليهم، وهو كذلك شهود الأغيار لله، ويعني الجمع شهود الأغيار بالله، أما في جمع الجمع فيكون الصوفي مختطفاً عن شهود الخلق مستهلكاً بالكلية وقد استولت عليه الحقيقة، ولا يستمر استهلاكه إذ يصحو عند أداء الفرائض، وهذا هو الفرق الثاني، فالصحو رجوع إلى الإحساس بعد غيبة، والسكر غيبة أخرى، وقد لا يعود الصوفي فيتحقق المحق الذي لا يبقي أثراً، وغاية همة القوم ـ فيما يؤكد القشيري ـ أن يمحقهم الله عن شاهدهم ثم لا يردهم إليهم بعد ما محقهم عنهم[٢١٥]. ويكون الشطح هنا، فما الذي يجعله أمراً خطيراً بالنسبة إلى كل من السلطتين السياسية والدينية؟

قلنا من قبل إن ظاهرة الشطح قديمة قدم التصوف ذاته، ابتداء بإبراهيم ابن أدهم ومروراً برابعة ثم البسطامي ومن بعده الجنيد والشبلي. . . إلخ. وبدا أمراً متعارفاً عليه في أوساط المتصوفة، حتى إن الجنيد ألّف كتاباً لتفسير شطحات البسطامي[٢١٦]. وعاش كل أولئك حياتهم من دون أن تقطع رقابهم بسيف السلطة، العامل ليل نهار، لا يتوقف دائماً وأبداً! ولو تسنى للمرء أن يعقد مقارنة بسيطة بين شطحات البسطامي وشطحات الحلاج، لتأكد له أن الأخيرة دون الأولى، فلماذا سلم الأول ومحق الثاني؟

---

(٢١٤) هانز هينرش شيدر، **روح الحضارة العربية**، ترجمة عبد الرحمن بدوي ([القاهرة]: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩)، ص ١٢.

(٢١٥) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ١٤٨.

(٢١٦) يقول الطوسي: «وقد فسر الجنيد رحمه الله شطحات أبي يزيد ولو كان أبو يزيد في ذلك عنده معلولاً ما فسرها»، انظر: أبو النصر عبد الله بن علي السراج، **اللمع**، حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (القاهرة: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٠)، ص ٤٢٣.

تأتي السلطة السياسية هنا لتحل الإشكال، فالبسطامي قابع في منزله، قليل الترحال، هادئ النفس، والأهم من ذلك أنه كان على وفاق مع السلطة، ومحل تقدير من الأوساط السنّية، لذا أُوّلت شطحاته، بينما ظلت أقوال الحلاج دليل كفره وشاهد إلحاده.

لا يتعلق الأمر هنا بطبيعة العصر واختلافه بين هذا وذاك، فالتوجه واحد بالنسبة إلى حرية الرأي، وإنما هي السلطة لا أكثر ولا أقل! فلا تخرج تجربة الحلاج عن تجارب إخوانه إلا من ناحية اشتغاله بالسياسة، وقد ذكرنا من قبل بعضاً من شطحاته السياسية.

ولكن نود أن ننوه إلى حقيقة أن الشطح ذاته غير قابل للاحتواء من قبل أي سلطة كانت، فالحلاج، إذ يعلن اتحاده بالخالق، يستخف بمن هو دونه: «وأنا بما وجدت من روائح نسيم حبك، وعواطر قربك أستحقر الراسيات وأستخف بالأرضين والسماوات. . .»[٢١٧]، فهل يُقيم مثل هذا المتحد كبير وزن لخليفة المسلمين الذي نُصّبَ طفلاً؟ وسرعان ما تسلب نفسه فيدعو: «يا إله الآلهة، ويا رب الأرباب (. . .) رد إلي نفسي لئلا يفتتن بي عبادك»[٢١٨].

وفي الواقع، لم يكتف الحلاج بمناجاته، وإنما أخذ يصيح في الأسواق: «يا أهل الإسلام أغيثوني، فليس يتركني ونفسي فآنس بها، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه»[٢١٩].

لننظر الآن في صورة الحلاج السياسي من أجل الوقوف على طبيعة الاتهامات، ولمتابعة المأساة في سياقاتها المتعددة، وحتى لحظة الاستشهاد الخالدة.

قبل تفكيك محاكمة الحلاج، علينا أن نناقش بعض الأحكام المتعلقة بولائه السياسي، فقد اختلف في طبيعة مذهب الحلاج السياسي قديماً وحديثاً:

فتبعاً لابن النديم، كان الحلاج، أول أمره، يدعو إلى الرضا من آل محمد- ضد بني العباس[٢٢٠]. وفي هذا السياق يترجم للحلاج ضمن المصنفين لكتب

---

(٢١٧) ابن الساعي، **أخبار الحلاج**، ص ٦٨.
(٢١٨) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٢١٩) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٢٢٠) ابن النديم، **الفهرست**، ص ١٩٠.

الإسماعيلية[٢٢١]، وفي تتبعه لأوائل القائلين بالمذهب الإسماعيلي يذكر أن والد الحلاج أول من دعا إلى المذهب في الري وأذربيجان وطبرستان، فلما مات خلفه الحلاج في مذهبه[٢٢٢].

ووفقاً لابن خلكان، كان الحلاج على صلة بالقرامطة والعلويين، الأمر الذي- يعد مصدر تهديد سياسي للخلافة العباسية[٢٢٣].

ـ ويذكر ابن كثير أن الحلاج أصبح رافضياً، فآراؤه أكثر ما تروج عند هؤلاء لضعف عقولهم وقلة تمييزهم بين الحق والباطل[٢٢٤].

ـ وتبعاً لأحمد أمين، فإن أكبر تهمة وجهت إليه، هي أنه من شيعة أهل البيت، فهذا سر قتله لا غير ذلك[٢٢٥].

ـ واستناداً إلى زكي مبارك، فالحلاج من غلاة الشيعة، وكان يؤله علياً، وذلك بالاعتماد على ورقة كتبها الحلاج وضع فيها اسم علي في مكان بارز.

ـ ويتصل بالادعاء السابق القول إن الحلاج كان زعيماً للقرامطة وأحد دعاتها المبشرين بمذهبها[٢٢٦].

ـ وأخيراً، ثمة من يرى الحلاج داعية نفسه، فتارة يبدو صاحب المذهب، وتارة يدعي أنه المهدي[٢٢٧] وتارة يدعي الربوبية وأنه يراسل الأتباع من سدرة المنتهى.

لن نسترسل في الرد على كل دعوى على حدة، ونكتفي بالقول إنه في

(٢٢١) المصدر نفسه، ص ١٩٠ ـ ١٩٢.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٢٢٣) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ([القاهرة: د. ن.]، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨م)، ج ٦، ص ٢٠٨.

(٢٢٤) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١١، ص ١٣٧، والبغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، مج ٨، ص ١٢٤.

(٢٢٥) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ط ٧ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٩)، ج ٢، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٢٢٦) لويس ماسينيون، «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج شهيد التصوف في الإسلام،» ترجمة عبد الرحمن بدوي، في: عبد الرحمن بدوي، **شخصيات قلقة في الإسلام**، دراسات إسلامية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٤)، ص ٧٢، وإبراهيم، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، ط ١٣، ج ٢، ص ٢٢٥.

(٢٢٧) ابن سعد القرطبي، **صلة تاريخ الطبري**، ص ٦٦.

الوقت الذي يذهب فيه البعض إلى أن الحلاج كان رافضياً، نجد نصر القشوري أحد مريدي الحلاج يدفع هذا الاتهام عند الخليفة، بقوله إن الرافضة هم الذين يسعون إلى قتله[٢٢٨].

وفيما يقرر ماسينيون اتصال الحلاج بحركة ابن المعتز، وأنهم كانوا يرون فيه القطب المنتظر (مستنداً إلى قول الاصطخري: إن كثيراً من علية القوم رأوا فيه أنه الرئيس القطب) وأنه أرسل رسائل سياسية إلى الأمراء تبين طرق الإصلاح... إلخ[٢٢٩]، نجد ابن كثير يؤكد أنه كتب تلك الرسائل وهو في السجن «إلى الكتاب وغيرهم ببغداد وغيرها فاستجابوا له»[٢٣٠] وليس أيام ثورة ابن المعتز وانقلابه الخائب.

وفيما يتساءل طه عبد الباقي سرور عن كيفية الجمع بين الدعوة السياسية والمنهج الصوفي في شخصية الحلاج، يكتفي بالقول إن هذا الجمع «من ألغاز التاريخ»[٢٣١]. فكيف يمكن أن نبحث زعامة الحلاج السياسية مع كل هذا الخلط؟ أم هل سنكتفي بالقول إنها من أسرار التاريخ؟ لنعرض لاشتغال الحلاج بالجانب السياسي وفق جملة الأوضاع السياسية التي كانت منتشرة آنذاك، لنتبين موقعه من ذلك قبل الحكم عليه.

كانت الأوضاع السياسية في القرن الثالث الهجري، متردية لمدى بعيد، ويكفي للدلالة على هذا أن الحلاج عاصر بمفرده تسعة من الخلفاء، قتل خمسة منهم، ومات ثلاثة آخرون ميتة مشبوهة! كما تفككت دار الخلافة إثر الثورات المتتابعة، وعلى رأسها ثورتا الزنج والقرامطة، وانفصلت أجزاء الدولة جزءاً تلو الآخر، ولم يبق منها إلا سواد العراق.

وما إن استعان المعتصم بالعنصر التركي حتى استفحل أمرهم وقويت شوكتهم وكثرت عداءاتهم وفحش فجورهم الذي طال الرعية، وفي لفتة رائعة تنم عن حس سياسي بالغ يوصي النوري تلامذته قائلاً: «من رأيته يركن إلى غير أبناء جنسه ويخالفهم فلا تقربن منه»[٢٣٢].

---

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢٢٩) ماسينيون، المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٣٠) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١١، ص ١٣٨.

(٢٣١) سرور، **الحلاج شهيد التصوف الإسلامي**، ص ٥٩.

(٢٣٢) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ١٤١.

وأصبح الخلفاء لعبة بيد هؤلاء بعد مقتل المتوكل، فمن المنتصر الذي تواطأ معهم لقتل أبيه، والذي قتل أيضاً مسموماً بعد عام من توليه الحكم، إلى المستعين الذي كان مستضعفاً برأيه وعقله وتدبيره، ثم المعتز، فالمهتدي، فالمعتمد السادر في أتاويه مجونه، ثم المعتضد الذي كان يلقب بالسفاح الثاني، ثم المكتفي، وفي العام (٢٩٥هـ/ ٩٠٧م) بويع المقتدر طفلاً ولما يبلغ الثالثة عشرة من عمره، وخلع مرتين وقتل في آخر الأمر، ثم القاهر الذي انتهى به الأمر إلى أن يطلب الصدقة أمام المساجد بعد أن سملت عيناه! وبديهي أن الأوضاع الاجتماعية، تبعاً لذلك، كانت أشد سوءاً وأكثر قتامة.

حدثت ثورة ابن المعتز في ظل هذه الأوضاع المتعفنة والأحوال المتقلبة، فتم القضاء عليها ولم تدم إلا يوماً واحداً، إذ أخذ ابن الفرات ينكل بمؤيدي الثورة، فقتل معظمهم، ولم ينج إلا ابن عبدون وعلي بن عيسى، كما إنه طلب الحلاج غير أن الأخير هرب.

ويربط ماسينيون حادثتي فشل الانقلاب وطلب الحلاج ربطاً محكماً، فإذا بثورة ابن المعتز تصبح ثورة الحلاج![٢٣٣] وغاب عن ماسينيون الحقائق التالية:

ـ أن الجانب العسكري للثورة يتمثل بالقائدين: مؤنس، وحسين بن حمدان، والأخير من غلاة الشيعة الذين يحمون الفرقة التي ادعت ألوهية علي وفقاً للثالوث: علي ـ محمد ـ سلمان، وهم يكفرون الحلاج، فكيف يقبل حسين بن حمدان الحلاج قطباً؟[٢٣٤].

ـ أنه لو صح أن الحلاج كان رأس الثورة، فالمنطق يفرض على ابن الفرات، وهو العالم بتفاصيل الانقلاب، أن يجدّ في طلب الحلاج ويقتله، بدلاً من أن يكتفي بطلب مراقبته.

ـ أن الثورة التي تغنى ماسينيون بنيّتها الإصلاحية، لم يكن أي قائد فيها

---

(٢٣٣) انظر: ماسينيون، «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج شهيد التصوف في الإسلام،» ص ٧٠.

(٢٣٤) خرطبيل، **أسطورة الحلاج**، الهامش، ص ١١٧ ـ ١١٨. وقد أبدى آدم متز غرابته من حدوث مثل هذا التحالف بين كل من ابن حمدان وابن المعتز (الذي غالى بتعصبه ضد الشيعة). انظر: آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، ٢ ج، ط ٢ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٧)، ص ٨٩.

يعرف معنى الإصلاح، فبالرغم من كون ابن المعتز أديباً بليغاً وخطيباً مفوهاً، إلا أنه، في المقابل، كان عربيداً لا يكاد يصحو من سكره! شأنه شأن شعراء عصره.

أما قائدا الجناح العسكري للثورة، فقد ثارا لتقلص نفوذهما أمام نفوذ الباقين، ولنقص الذهب في أيديهما، وسرعان ما غدرا بابن المعتز لما تراضيا بالمال. ونترك لابن المعتز أن يقول رأيه في ابن الفرات، فيقول: «هذا الذبذب المتردد الذي لا يرى أسهل من التحول والنكوص، هذا الذي لا يرى أسهل من الغدر سبيلاً»[٢٣٥].

وعليه، لم تكن الثورة ذات طابع إصلاحي كما توهم ماسينيون، وإنما كانت حلقة من حلقات الصراع والتنافس على النفوذ والسلطة ليس إلا.

أما طلب ابن الفرات الحلاج، فربما لما أحدثه من بلبلة واضطراب بسبب شطحاته، أو أنه إجراء طبيعي يعقب اكتشاف أي انقلاب خائب، وربما أراد الوزير أن يغطي بهذا تعاطيه مع الثورة في بدايتها، أوليس هو القائل: «أصل أمور السلطنة مخرقة (خدعة) فإذا تمت واستحكمت صارت سياسة» و«تمشية أمور السلطان على خطأ خير من وقوفها عن الصواب»[٢٣٦]. على كل حال، قبض على الحلاج في نهاية المطاف، وناظره الفقهاء[٢٣٧].

وفي رواية ابن النديم أن الذي ناظره هو علي بن عيسى فوجده صفراً، وأمر به فصلب في الجانب الشرقي بحضرة مجلس الشرطة، ثم حمل إلى دار السلطان فحبس[٢٣٨]. ولم يكن ذلك بدعوى اتهامه بالقرمطة، كما يذكر ماسينيون: «وهي حجة تخيلها مدير الشرطة مؤنس كيداً للوزير نفسه»[٢٣٩].

وقد تعاقبت على **الحلاج** في سجنه وزارات ثلاث بين عامي (٣٠١ ـ ٣٠٩هـ/ ٩١٣ ـ ٩٢١م)، **وهي وزارة** علي بن عيسى، وزارة ابن الفرات [الثانية]، ووزارة حامد بن العباس (**استخدم** علي بن عيسى ليكون مساعداً له).

---

(٢٣٥) أحمد كمال زكي، **ابن المعتز** (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤)، ص ٢٠٥.

(٢٣٦) جوستافون فون جرونباوم، **حضارة الإسلام**، ترجمة عبد العزيز توفيق (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧)، ص ١٢٥.

(٢٣٧) ابن سعد القرطبي، **صلة تاريخ الطبري**، ص ٦٧.

(٢٣٨) ابن النديم، **الفهرست**، ص ١٩٠.

(٢٣٩) ماسينيون، «**المنحنى الشخصي** لحياة الحلاج شهيد التصوف في الإسلام،» ص ٧٢.

بقي الحلاج في سجنه مقيداً أول الأمر، ثم بفضل نصر القشوري بني له بيت مؤثث في السجن، وكان يتمتع فيه بقدر كبير من الحرية، ففي السجن ألف الطواسين، وأذن لأصحابه ومريديه بزيارته، وفي العام (٣٠٣هـ/ ٩١٥م) قدمه القشوري للخليفة، إثر علة أصابته، فشفاه منها، والأمر ذاته تكرر مع والدة الخليفة، ويقال إنه أحيا ببغاء لولي العهد عام (٣٠٥هـ/ ٩١٧م)، وعليه تم نقله إلى دار السلطان ليقيم فيها.

لقد كان الحلاج يرى من داخل القصر أحداث الفوضى التي تعم دار الخلافة، وفكّر في أن يترجم نيته في الإصلاح، ما دام يتمتع بقرب من الخليفة نفسه ووالدته، وأغلب الظن أنه ألف رسائله السياسية في هذه الفترة، ومنها:

ـ كتاب **الساسة والخلفاء والأمراء**، ويرجح الشيبي أنه كتبه لعلي بن عيسى، استناداً إلى رواية تفيد وجود هذا الكتاب في خزانته[٢٤٠]. ويرد عند ابن النديم هكذا «كتاب السياسة»، وليس الساسة[٢٤١].

ـ كتاب **السياسة والخلفاء**، وربما كتبه للمقتدر نفسه. ويرد عند ابن النديم هكذا «كتاب السياسة إلى الحسين بن حمدان»[٢٤٢]. وهو عم سيف الدولة، حارب القرامطة تحت لواء المكتفي، وكان له شأن في زمن المقتدر، قتل عام (٣٠٥هـ/ ٩١٧م)[٢٤٣].

ـ كتاب **الدرة إلى نصر القشوري حاجب المقتدر.**

ويذكر ابن النديم إلى جانب هذه المؤلفات كتاباً للحلاج عنوانه: **كتاب كيد الشيطان وأمر السلطان**، كما لو أن الحلاج يسوي بين الكيد الشيطاني والأمر السلطاني[٢٤٤].

ونود أن نخلص من هذا العرض لحقيقة انتماء الحلاج السياسي التي وفقاً لها، بنى جملة مواقفه التكتيكية. واستناداً إلى خط مبادئه، يبدو لنا الحلاج داعية نفسه، ليس أداة لأحد غيره، وآية ذلك أنه كان يقول عن نفسه: «أنا رأس

---

(٢٤٠) الحلاج، **ديوان الحلاج**، ص ٦٨.
(٢٤١) ابن النديم، **الفهرست**، ص ١٩٢.
(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢.
(٢٤٣) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: دار الكتب المصرية، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٦٦.
(٢٤٤) انظر: ابن النديم، **الفهرست**، ص ١٩٢.

مذهب، وخلفي ألوف من الناس»، فضلاً عن شطحاته، كقوله: «إني مغرق قوم نوح، ومهلك عاد وثمود»[٢٤٥]. وهو أمر يتسق مع استقلاله الشخصي، وكل التحالفات التي عقدها الحلاج مع جانب أو آخر، كانت تصب في المقام الأول والأخير في تحقيق أهدافه، وآية ذلك أنه طوال مسيرته السياسية أبرم تحالفات مع طوائف، تكاد تكون متعارضة ومتناقضة، وليس بالإمكان جمعها تحت راية واحدة ـ بما في ذلك راية الإسلام نفسه ـ وسنقف الآن على بعض منها.

برهنت حادثة رمي الخرقة، وما تبعها من اعتزاله بالمسجد وهجر صهره وأستاذه على استقلال شخصية الحلاج، وبعد حجه الثاني، وعند عودته إلى بغداد قرابة العام (٢٩١هـ/ ٩٠٣م)، لاحظ ابنه أحمد أن أباه قد تغير، كما لو أنه انقطع لرسم خطته ومنهجه اللذين سينشر بهما مذهبه، وإلى تلك الفترة ترجع أبياته:

هيكليّ الجسم نوريّ الصميم   صمديّ الروح ديّان عليم

عاد بالروح إلى أربابها   فبقي الهيكل في الترب رميم

وصمدي الروح: منسوب إلى الصمد وهو «السيد الذي يُحتاج إليه ولا يحتاج إلى أحد (...) الديان: الذي يجزي ويحاسب»[٢٤٦].

كما لو أن الحلاج تفكر في أدواء الأمة، وأعلن أنها بحاجة إليه [صمدي الروح]، وأنه قد آن الأوان ليثاب المحسن ويعاقب المسيء على يديه [الديان]، لذا يتوجب عليه أن يمضي نحو غايته من دون تراجع، فأستاذه إبليس، الذي لم يبال بغضب الله، ومرشده فرعون الذي لم يستجب هو الآخر لنداء موسى حرصاً منه على ألا يجعل لمخلوق سلطة إغلاق الطريق الواسعة إلى الله.

إنه «يتوق إلى معانقة الحق لأنها وسيلة خلاصه من الواقع المرفوض. فهو بذلك يستعيض عما هو مفقود في العالم المرئي، يستعيض عن السلطة المفقودة بسلطة أخرى، وإن وهمية، فيمتلك بذلك القوة التي توازي قوة السلطان إن لم يتغلب عليها»[٢٤٧].

---

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٢٤٦) الحلاج، **ديوان الحلاج**، ص ٢٥٥.
(٢٤٧) حرب، «التصوف الإسلامي هل هو نفي العقل أم عجزه عن التحقق؟: بحث في عقلانية الجنيد،» ص ١٠٤.

عاين الحلاج طوال مسيرته بؤس السلطة بوصفها واقعاً، إذ يراها في يد من لا يفقه شيئاً غير التلذذ بامتيازاتها، بينا يريدها لنفسه، سلطة قطب يحس في ذاته بما يزيد على المطالب الخسيسة للحكام، طامحاً إلى الامتداد في الروح الكونية والتجوهر فيها (ومن ثم كانت رحلاته)، ثم الانتهاء منها إلى امتلاك الحقيقة الإلهية والطاقة الروحية التي يُسيّرُ بها العالم، ليكن إبليس وفرعون أستاذاه إذاً، كيما يقدّر له النجاح.

أما إذا فشل في تحقيق فكرته، فما عليه سوى «أن يأتّم بالمسيح الذي بذل دمه قربانا لله وغسل ذنوب البشر بسيل من حشاشته الإنسانية ليكشف عن أعينهم حجاب الجسد ويجلو عن أذهانهم وأفهامهم ما كانوا فيه من جهل وغفلة ووهم»[٢٤٨].

وتغيرت حاله في بغداد «عما كان عليه في الأول واقتنى العقار وبنى داراً ودعا الناس»[٢٤٩] أتراه الآن يقتدي بالنبي (ﷺ) فينتقل من الدعوة السرية ـ طوال عشر سنوات ببغداد ـ إلى الدعوة العلنية على الملأ وفوق رؤوس الأشهاد؟ وراح يبحث عن أنصار وحلفاء من هذا التأسيس المكاني للدعوة، فاتصل الحلاج ـ أول ما اتصل ـ بالعلويين، وربما كان يضع نصب عينيه إقامة دولة كدولة الزيديين التي رآها بأم العين في ترحاله إلى طبرستان، وفي هذا الصدد ثمة روايات تفيد قصده الكوفة للتشاور مع أبي الحسن العلوي الذي كان ميالاً للمتصوفة وأحد مريدي الخواص الذي ـ بحسب الرواية ـ حضر الاجتماع[٢٥٠].

ولكن محاولته باءت بالفشل، إما لأن العلوي لم يكن مستعداً لخوض مغامرة غير محسوبة، أو لتشككه في الحلاج نفسه، وعدم اقتناعه الشخصي به، أو لأسباب أخرى تتعلق بتقبل الوسط الشيعي لقيادة وتحالف من هذا النوع أو لا. على أي حال، لم ييأس الحلاج، وسرعان ما اتصل بعلوي آخر أميل إلى المغامرة من سابقه، وهو أبو عمارة محمد بن عبد الله الهاشمي،

---

(٢٤٨) الحلاج، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٤٩) انظر: لويس ماسينيون، **مجموع نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف في الإسلام** (باريس: [د. ن.]، ١٩٢٩)، رسالة ابن باكويه، ص ٢٨، والبغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٨، ص ١١٣.

(٢٥٠) كامل مصطفى الشيبي، **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري** (بغداد: [د. ن.]، ١٩٦٦)، ص ٦٩.

وتم الاتفاق مبدئياً بينهما، ويذكر أن الأخير كان له مجلس بالبصرة «يتكلم فيه على مذاهب الحلاج ويدعو إليه»[٢٥١]، حتى صار بمثابة نبي الحلاج المبشر به.

وحاول الحلاج لاحقاً استمالة الشيعة الاثني عشرية، وقد ذكرنا آنفا فشله في قمّ، حيث أعرضوا عنه واتهموه بمنازعة رؤسائهم على الزعامة الدينية والقيادة المذهبية، فلما يئس الحلاج من استمالتهم تحول إلى القرامطة، وعلى الرغم مما تحتويه رواية الإمام الجويني من مغالطة تاريخية، إذ يجمع بين شخصيات متباعدة زمانياً، إلا أنها تعضد رواية ابن النديم التي ذكرناها من قبل، والتي تتهم الحلاج بأنه كان يروم إقلاب الدول.

تؤكد رواية الجويني ـ وفقاً لنظرية المؤامرة ـ أن ثلاثة نفر من متآمري القرامطة قد اقسموا على تدمير الإسلام، وهم «أبو سعيد الجنابي [ت٣٠١هـ/ ٩١٣م] وله الإحساء والحلاج وله بغداد وابن المقفع [!] وله بلاد الترك»[٢٥٢].

وليس من قبيل المصادفة أن اشتهار أمر الحلاج وانتشار ذكره وافق تأسيس الدولة الفاطمية عام (٢٩٩هـ/ ٩١١م)، ومما يعضد هذا الظن ما قاله الحلاج في رسالة لأحد مريديه من تبشير بظهور «الدولة الغراء الفاطمية الزهراء المحفوفة بأهل الأرض والسماء (. . .) ليكشف الحق قناعه ويبسط العدل باعه»[٢٥٣]. لكن ذلك لا يعني أن الحلاج كان إسماعيلياً، كما يذهب إلى ذلك كل من ابن النديم والشيبي[٢٥٤].

لأنه لو كان كذلك لما فرطت الحركة الاثنا عشرية في شخص كالحلاج، يتمتع بصيتٍ منقطع النظير، وله حضور شعبي مفيد، فضلاً عما يتسم به تنظيمهم من سرية تامة لا تتيح اختراقهم من قبل الأجهزة المخابراتية، ناهيك

---

(٢٥١) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، **كتاب جامع التواريخ المسمى نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، اعتنى بتصحيحه د. س. مرجليوث (القاهرة: مطبعة أمين هندية، ١٩٢١)، ج ١، ص ٨٧.

(٢٥٢) ماسينيون، **آلام الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي**، ص ١٨٨.

(٢٥٣) التنوخي، **المصدر نفسه**، ج ١، ص ٨٦.

(٢٥٤) انظر في ذلك: كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٣٧٠، والحلاج، **ديوان الحلاج**، ص ٢٩ ـ ٣١، حيث يقيم تقارباً بين الحلاج وإخوان الصفا الذين ظهروا بعد مقتله بنحو نصف قرن (حوالى ٣٥٢ هـ/ ٩٦٣م على الأقل).

بأن التهمة التي حبس بسببها الحلاج عام (٣٠١هـ/ ٩١٣م)، إثر القبض عليه، كانت دعوى القرامطة في حقه. وعلى الرغم من أنها كانت تهمة العصر وأنها تهمة ملفقة، لأنه لو ثبتت في حقه لقتل في الوقت، إلا أن هذا لا يعطي الحق للقول بإسماعيليته أو بانتظامه ضمن طائفة ما. . فقد كان في كل الأحوال يدعو لنفسه ليس إلا.

بقي الحلاج في سجنه حريصاً على استكمال منهجه في الوعظ والإرشاد والتذكير برغبته في الإصلاح، ويبدو أن فترة سجنه هذه كانت من أخصب فترات عمله السياسي، ففضلاً عن تعاطف العامة معه خارج السجن بفضل تلامذته المبشرين به، استطاع الحلاج ـ وباعتراف خصومه ـ أن يستغوي «جماعة من غلمان السلطان وموه عليهم واستمالهم بضروب من حيله حتى صاروا يحمونه ويدفعون عنه ويرفهونه (. . .)، [وفي تلك الأثناء] راسل جماعة من الكتاب وغيرهم ببغداد وغيرها، فاستجابوا له»(٢٥٥). ويذكر الخطيب البغدادي أنه «استمال أهل الحبس بإظهار السنّة فصاروا يتبركون به»(٢٥٦).

كانت خطة عمل الحلاج ترتكز على محورين أساسيين:

الأول: إقناع وسط «دار الخلافة» بضرورة الإصلاح من خلال العلاقة المباشرة مع الخليفة ووالدته(٢٥٧) وبعض المؤمنين به، وعلى رأسهم نصر القشوري، ومن خلال وساطات تقع ما بين دار الخلافة والعالم الخارجي.

الثاني: جعل الإصلاح مطلباً جماعياً وشعبياً من خلال الترويج لفكره، وتكوين ما يسمى حالياً بجماعات الضغط السياسي، وعلى رأسها كتلة المثقفين من الكتبة وغيرهم ممن راسلهم ببغداد وما حولها، والكتلة الشعبية التي تنوء تحت وطأة القهر والجوع والحرمان، والتي هي الأكثر تضرراً من الوضع القائم، وبالتالي راهن عليها الحلاج كثيراً في برنامجه الإصلاحي، باعتبارها

---

(٢٥٥) البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٨، ص ١٢٧.

(٢٥٦) انظر: المصدر نفسه، ج ٨، ص ١١٢، وأبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه نعيم زرزور، ١٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ج ١٣، ص ١٤٤.

(٢٥٧) انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١١، ص ١٤٠، والتنوخي، **كتاب جامع التواريخ المسمى نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ج ١، ص ٨٣.

قاعدة هذا البرنامج والمستفيد الأول من تحقيقه، من دون أن ينسى ثقل الكتل السياسية التي إن لم يكسبها إلى صفه فستكون ضده أو على الأقل ستجهض مشروعه الإصلاحي.. وقد كان.

قويت شوكة الحلاج داخل القصر إلى درجة ربما لم يتخيلها هو نفسه، وأصبح، بعد حادثتي الشفاء وكرامة إحياء الببغاء، من المقربين، ورسائله التي بعث بها من السجن لشخصيات رفيعة المستوى في المجتمع كانت تحث على ضرورة الإصلاح، والرجوع إلى الدين الصحيح، وتدعو إلى تحقيق «الأمة القطب»، فالقرآن «كان قد أخرج العربي من مطلقه الفردي ليبني «الجماعة المؤلفة لتكون نواة «الأمة القطب» المتصفة بالخيرية القائمة على الوسطية، الآمرة بالمعروف، الناهية عن المنكر»[٢٥٨].

لقيت رسائله تلك استحساناً واستجابة من قبل المرسل إليهم، غير أننا لا نعلم تفاصيل أكثر حول ردود فعل هؤلاء ومدى استجابتهم، لكن ما هو مؤكد أن ثمة استعداداً نفسياً كبيراً شاع في الأوساط التي تداولتها، نظراً لتفشي الاستبداد والفساد بجميع أجزاء المجتمع، وبخاصة بعد إجهاض وزارة ورعة بقيادة علي بن عيسى عام (٣٠٠هـ/ ٩١٢م).

ولن نكون مغالين إذا قلنا إن أفكاره لقيت استحساناً عند الخليفة نفسه، ما دام أنه ـ بتعبير ابن الفرات ـ «أُذنٌ لكل قائل» فما الظن لو كان القائل الحلاج، وهو من هو فصاحة وهيبة وبياناً؟ يتمتع بـ «حسن عبارة وحلاوة منطق وشعر على طريقة التصوف» في ما يذكر الخطيب البغدادي[٢٥٩].

وكلما ازداد نفوذ الحلاج، تخوف الوزير حامد بن العباس، فلنلق نظرة على شخصيته حتى يتسنى لنا التعرف إلى قطبي الصراع ودائرة كل منهما:

من عجائب خلافة المقتدر أن يتولى حامد هذا الوزارة وعمره ثمانون عاماً! ويبدو أن حنكته كلها كانت تتعلق بالجانب المادي، وتكشف كلمة ابن عطاء التي استشهد بموجبها إبان المحاكمة: «عليك بما نُصبتَ له من أخذ أموال الناس بالباطل» عن دهاء الرجل في ما يتعلق بالجانب الاقتصادي وخبرته في هذا

(٢٥٨) طه جابر العلواني، «التعددية: أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع،» **منبر الحوار** (بيروت)، السنة ٩، العددان ٣٢ ـ ٣٣ (ربيع ـ صيف ١٩٩٤)، ص ٩٣.

(٢٥٩) البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام،** ج ٨، ص ١١٢.

المجال، وفي ما عدا ذلك يؤكد ابن خلدون أنه كان جاهلاً بأمور السياسة: «فلم يعرف حقوق الوزارة ولا سياستها وتحاشى عليه الدواوين»[٢٦٠].

وما إن عين الخليفة علي بن عيسى، الوزير السابق، (بعد إطلاقه من محبسه) نائباً لحامد، حتى استبد ابن عيسى بالأمر دون حامد، بحكم خبرته السابقة ومعرفته بخبايا السياسة عن الأخير، فهدف السلطة عند حامد المال ليس إلا، بحكم مهنته التجارية، وقد حصل على منصبه هذا بالرشوة، فمحصل الضرائب هذا الذي أصبح بين يوم وليلة وزيراً، لم يكن مستوفياً لشروط الوزارة[٢٦١].

ومع أنه عزل عن الوزارة عام (٣٠٧هـ/ ٩١٩م)، إلا أن الظروف كانت من السوء بمكان بحيث تم تكليفه بها ثانية، الأمر الذي حمله على المبالغة في الشره، وما بين جشع حامد واحتكاره القوت وإسراف المقتدر (الذي كان عنده أحد عشر ألف خصي من الخدام!) تضور الشعب جوعاً، فارتفعت الأسعار وشغبت العامة ناهبة مخازن حامد ودكاكين الدقاقين، مستغلين تواجده بواسط، وما إن عاد حتى قاتل المشاغبين وأحرق جسري بغداد، قاطعاً عليهم الطريق، وألقى القبض على بعضهم وأعلن الأمان[٢٦٢].

وكان حامد، في ظل أوضاع متدهورة أمنياً واقتصادياً، يبحث عن كبش فداء يغطي فضائحه من ناحية ويرهب بمصيره خصومه السياسيين من ناحية ثانية، لا يتعلق الأمر إذاً بما ذهب إليه ماسينيون من أن إعادة فتح قضية الحلاج من جديد، وهو الذي رفض الهروب مع باقي المسجونين لما شغبت

---

(٢٦٠) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٧)، مج ٣، القسم ١، ص ٧١٠.

(٢٦١) تتلخص ملابسات تعيين حامد بن العباس وزيراً في ما يلي: طالب ابن الفرات توفير مئتي ألف دينار للإنفاق على حرب ابن أبي الساج الذي كانت حركته تهدد الدولة العباسية بالزوال، ولما كان المقتدر مبذراً لم يأبه بالأمر، الأمر الذي دفع ابن الفرات إلى أن يطلب مليون دينار من حامد الذي استغل الفرصة، فكتب لوالدة الخليفة معلناً استعداده تقديم كل ما يطلب منه، على أن توكل الأمور إليه، فتم له المراد. ولاحقاً، لما حنق عليه الخليفة بسبب شغب العامة، وبعد أن أخمدت الفتنة أهدى/ رشى حامد «إلى المقتدر البستان المعروف بالناعورة: بناه وأنفق على بنائه مائة ألف دينار. . .». انظر: ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ١٣، ص ١٧٩ ـ ١٨٠ و٢٠٠.

(٢٦٢) انظر: المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١٩٤، وأبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٥٢.

العامة مذكراً بسقراط، كانت بسبب تجدد الصراع والنزاع السياسي بين علي ابن عيسى وحامد بن العباس، على اعتبار الأول من أنصار الحلاج، وأن الأمر بمثابة انتقام شخصي قام به كل من حامد ومؤنس ضد ابن عيسى لأجل فرض الضرائب الجديدة[٢٦٣]، إذ لم يثبت تاريخياً أن ابن عيسى (الذي صلب الحلاج من قبل) كان صديقاً له، فنصر القشوري، وليس ابن عيسى، هو من تدخل عند الخليفة محاولاً إقناعه بعدم تسليم الحلاج لحامد، غير أن الأخير انتصر في أمره وتسلم الحلاج.

ورأى حامد في الحلاج أيضاً خصماً ينازعه الوجاهة السياسية، ويبدو أنه «أخذ يقارن بين غناه وفقر الحلاج وجاهه وحبس الحلاج وبين تفكيره المادي الصرف (. . .) وتفكير الحلاج الروحي (. . .)، فأخذه الدهش من إخفاقه هو ونجاح هذا الأسير، وبين كره الناس له وحبهم لسجينه (. . .) وإخفاقه في قمة مجده لما بلغ الوزارة، في مقابل نجاح باهر حظي به سجين منقطع عن الدنيا ثماني سنوات (. . .) وهكذا انضم حامد إلى موكب الحاسدين الحاقدين على الحلاج»[٢٦٤].

وقاد هذا الموكب، بطوائفه الدينية والسياسية المختلفة، مسيرة محاكمة الحلاج وإعدامه تحت اتهامات، ظاهرها ديني وباطنها سياسي، على نحو ما ستكشف فصول محاكمته التاريخية، محاكمة الولاية الصوفية وقد زجت بنفسها في أتون السياسة، حيث تتجلى «الكرامات السياسية» في أتون القهر والغلبة والاستبداد، وتتمحور «الشفاعة السياسية» في التوسط لأحدهم كيما يحظى بقطعة أكبر من قصعة أكل أموال الناس بالباطل، وتنعقد «العصمة السياسية» للخليفة المقتدر (على خلق الله بالطبع)، ظل الله في أرضه والحاكم باسمه! الذي لا يسأل عما يفعل وهم يُسألون!

في ضوء الاستنتاجات السابقة، من الممكن تفكيك محاكمة الحلاج، بإبراز مجموعة من المؤشرات المهمة التي تخص الأطراف التي شاركت في تطور قضيته حتى الإعدام، والتي تشمل الدوائر والأوساط التالية: دار القضاء ـ دار الخلافة ـ وسط المتصوفة ـ العامة. وبالطبع سنرجئ الحديث عن دور الفقهاء وممثلي السلطة الدينية عامة للفصل القادم.

---

(٢٦٣) ماسينيون، «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج شهيد التصوف في الإسلام،» ص ٧٤.
(٢٦٤) الحلاج، **ديوان الحلاج**، ص ٤٦ ـ ٤٧.

أ ـ دار القضاء: مما لا شك فيه أن القضاء قد حظي ببعض من استقلاله في فترات قصيرة من الحكم العباسي، «وقد اتسعت سلطات القاضي وتعددت مهامه حتى تولى أعمالاً لم تكن من اختصاصه، فقام القضاة بإمامة الناس في الصلاة، وحضور مبايعات الخلفاء وولاة العهد، واستشارهم الخلفاء في أمور الدولة وأسند لبعضهم الحسبة والشرطة وقضاء المظالم والإشراف على دور الضرب [سك العملة]»[٢٦٥]، فقد كان للقاضي سلطة، ولكن ليس في الأمور التي تمس جانب السياسة، وقد دفع بعضهم حياته ثمن التزامه بأحكام الشريعة، إذ أعدم القاضي أحمد بن أبي المثنى ببشاعة لعدم مبايعته المقتدر وهو طفل! وبرهن بعضهم لاحقاً ضرورة التمسك باستقلال القضاء شرطاً لتوليه، فالقاضي أبو يعلي الحنبلي (ت٤٥٨هـ/١٠٦٦م) «قد اشترط لقبول القضاء أن لا يحضر المواكب الرسمية ولا يخرج في الاستقبالات ولا يدخل مجلس الخليفة، فعين على هذه الشروط»[٢٦٦].

لنتعرف الآن إلى صورة القضاء في عصر الحلاج: وصلت سمعة القضاة إبان عصره إلى الحضيض، بسبب التواطؤ مع أرباب السلطة وتقبل الرشوة، ولنضرب مثلاً لذلك بكيفية تعيين أحد القضاة في وزارة ابن الفرات.

كان الأخير قد عزل بعد توليه الوزارة وهرب من ملاحقة المقتدر له مختبئاً عند رجل برّاز [خياط]، يدعى أبو أمية الأخوص الغلاني البصري، سأله ابن الفرات: إن تقلدت الوزارة ثانية، أي شيء ترغب أن أعمل بك؟ أجاب الرجل على الفور: تقلدني شيئاً من أعمال السلطان! قال: ويحك لا يجيء منك عامل ولا أمير ولا صاحب شرطة ولا . . . فأي شيء أقلدك؟ قال: لا أدري. ما شئت. فقال ابن الفرات: أقلدك القضاء! قال: قد رضيت. وبالفعل ما إن ولي الوزارة ثانية حتى «أحسن إليه وقلده قضاء البصرة وواسطاً وسبع كور الأهواز»[٢٦٧].

وسيفيدنا هذا المثل عند التعرض لدور القضاء في محاكمة الحلاج، ويؤكد المؤرخون على أن تصرف الوزراء وذوي السلطة في أموال الدولة بصورة غير شرعية، كان لا بد أن يرتبط بإضعاف سلطة القضاء، لئلا يقع

---

(٢٦٥) صفاء حافظ عبد الفتاح، **نظم الحكم في الدولة العباسية: من أوائل القرن الثالث الهجري إلى دخول بني بويه بغداد** ([د. م.]: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٦)، ص ١٠.

(٢٦٦) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص ١٣٠.

(٢٦٧) جرونباوم، **حضارة الإسلام**، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

المسؤولون تحت طائلة العقاب، ويذكر ابن عياش أنه «كان أول ما انحل من نظام سياسة الملك، **فيما شاهدناه**، القضاء»[٢٦٨]، فليس غريباً ـ والحال هذه ـ أن تأمر السيدة شغب، **والدة الخليفة**، قهرمانتها «ثمل» أن تجلس «للمظالم وتنظر في رقاع الناس **في كل جمعة**، فجلست وأحضرت القاضي أبا الحسين الأشناني وخرجت **التوقيعات على السداد**»[٢٦٩].

ب ـ دار الخلافة: وُلي المقتدر طفلاً ولما يتجاوز الثالثة عشرة من عمره، وكان اختياره **لأسباب وجيهة**، تمكن القائمين على الأمور من الحفاظ على مواقعهم، **فليس من مصلحتهم** المجيء بشخصية قوية تفرض نفوذها، وكان الوزير العباس **بن حسن قد** اختاره من بين المرشحين، وقد استشار محمد بن داود الجراح، **فأشار** عليه بعبد الله بن المعتز، واصفاً إياه بالعقل والأدب والرأي.

وحين سأل **أبي الحسن بن** الفرات، قال: أصلح الموجودين جعفر بن المعتضد (المقتدر **في ما بعد**)، فرد الوزير: **ويحك** هو صبي. فأجابه ابن الفرات: إلا أنه ابن **المعتضد ولِمَ** تأت برجل كامل يباشر الأمور بنفسه غير محتاج إلينا؟[٢٧٠].

يتعلق الأمر **إذاً بشخصية** غير مستقلة، لا تشكل خطراً على مصالح المستبدين بالأمر، **أما مصلحة الأمة** التي تقتضي حاكماً، يعيد للخلافة هيبتها الضائعة، فليست **من الأمر في شيء!**

وهكذا أصبح **الصبي خليفة** المسلمين، ينعم بين صبيانه وجواريه، وإذا بسلطة الحريم في **القصر تتدخل في** الشؤون كافة، وكان المقتدر متقلباً في أمره، كثير العزل **للوزراء والولاة**، مبذراً في أمره، وأصبح المجتمع في عصره مضطرباً إلى **أبعد حدود الاضطراب**، يتحكم فيه رجال أعمتهم الأنانية، وكان المعتضد قد تنبأ **بزوال الملك** على يد المقتدر، فكان ما تنبأ به على حد تعبير ابن الجوزي[٢٧١].

---

(٢٦٨) ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٦، ص ١٩١.

(٢٦٩) انظر: المصدر **نفسه**، ج **١٣**، ص ١٨٠ ـ ١٨١، وابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٤، ص ٨٠٧.

(٢٧٠) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٦، ص ١١٩.

(٢٧١) ابن الجوزي، **المصدر نفسه**، ج ١٣، ص ٦٦.

وسأل الشلبي ذات مرة، في لهجة ساخرة، الوزير علي بن عيسى عندما عاده وهو في دار المرضى، قائلاً: ما فعل ربك؟ فأجاب: في السماء يقضي ويمضي! فرد عليه قائلاً: سألتك عن الرب الذي تعبده [يقصد الخليفة المقتدر] لا الرب الذي لا تعبده![٢٧٢].

وكان الوزير ابن الفرات ينفق بسخاء على ملذاته؛ يأكل بملاعق من البلور، ولا يأكل بالملعقة إلا لقمة واحدة، فكانت توضع على المائدة عند كل وجبة ثلاثون ملعقة. ويذكر الثعالبي في **يتيمة الدهر**، أن الوزير المهلبي كان له ندماء، يجتمعون عنده في الأسبوع مرتين، ومن هؤلاء ابن معروف والقاضي التنوخي![٢٧٣].

ج ـ وسط المتصوفة: سلك الحلاج طريق التصوف، وهو بعد صبي غض الإهاب، ويبدو أن علاقته بمتصوفة عصره قد شابها الكثير من الاضطرابات، فما إن أعلن الحلاج ثورته على المتصوفة برمي الخرقة، معلناً براءته من سلوكيات بعضهم وتنافسهم على الزعامة، حتى تتابعت ردود الأفعال ما بين هنا وهناك، ومع الوقت أصبح للحلاج أعداء في كل من مكة والبصرة وبغداد، فشيخه أبو عمرو المكي ادعى عليه في مكة أنه يعارض القرآن[٢٧٤].

وفي بغداد حدثت القطيعة بينه وبين الجنيد، الذي نسبه إلى الادعاء، وكذلك الأمر بالنسبة إلى صهره الأكتع، ونقرأ في أخبار الحلاج الخبر الآتي: «وكان الجنيد ينكر عليه وعمرو بن عثمان المكي، وأبو يعقوب النهرجوري، وعلي بن سهل الأصفهاني، ومحمد بن داود الأصبهاني: فأما النهرجوري، فرجع عن إنكاره، وأما عمرو بن عثمان فكان إنكاره عليه بغير حق. فإن الحلاج لما حج دخل على عمرو، فقال عمرو: من أين الفتى؟ فقال الحلاج: لو كانت رؤيتك بالله لرأيت كل شيء مكانه، فخجل عمرو، وحرد عليه، ولم يظهر وحشة حتى مضت مدة، ثم أشاع عنه أنه قال: يمكنني أن أتكلم بمثل هذا القرآن.

أما علي بن سهل [فـ] كان مقبولاً عند أهل أصبهان، فدخل عليه الحلاج

(٢٧٢) الجنابي، **حكمة الروح الصوفي**، ص ٣٩٢.

(٢٧٣) أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ج ٢، ص ١٠٦.

(٢٧٤) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١١، ص ١٣٥.

فتكلم عليُ في المعرفة. فقال الحلاج: يا سوقي تتكلم في المعرفة وأنا حي [!] فقال علي لأهل أصبهان: هذا زنديق، فاجتمعوا عليه، وأخرجوه من البلد.

أما الجنيد، فإن الحلاج دخل عليه، وقال: ما الذي يصد الخليقة عن رسوم الطبيعة؟ قال الجنيد: أرى في كلامك فضولاً. فخرج الحلاج باكياً (. . .) فقال: ليس له إلا الشيخوخة، وإنما منزلة الرجال تُعطى ولا تتعاطى. وأما محمد بن داود: فكان فقيهاً، ومن شأن الفقهاء الإنكار على الصوفية»[٢٧٥].

ويبدو أن الحلاج لم يحتفظ بصداقة دائمة إلا مع الشبلي، الذي أكد وحدة المنبع الذي يستقيان منه جملة آرائهما، غير أن الشبلي عمل بالتقية، أما الحلاج فمضى في طريقه إلى النهاية، وكذلك مع ابن عطاء الذي قتل إبان محاكمته، فأي شيء حقد المتصوفة على الحلاج؟

نعتقد أن هنالك أكثر من سبب، فرميه الخرقة واعتماده على نفسه يعد أول خرق لتعاليم المتصوفة التي تقضي بأن من لا شيخ له فشيخه الشيطان، وتبعاً لذلك أصر الحلاج حتى آخر حياته على أن أستاذيه إبليس وفرعون! كما إن نقله لتعاليم المتصوفة ومواجيدهم خارج إطارها الخاص إلى دائرة أوسع شملت العوام، يعد بمثابة خروج ثان. والسبب الأهم هو تخوف بعض مشايخ التصوف ـ كما شأن السلطة ذاتها ـ من شعبية الحلاج وجماهيريته، وبخاصة أنه مضى بعيداً في نقده تبعيتهم للسلطة السياسية وعدم الالتزام بالقواعد التي يعلنونها على الملأ، وفي هذا سحب لبساط السلطة من تحت أقدامهم وانتزاع لها.

لقد تخلى المتصوفة عن الحلاج تاركين إياه في مهب الريح، يحارب بلحمه العاري السلطة بتسلطها وجبروتها كله، فالجنيد شيخ الطائفة أدرك بعد محنة غلام الخليل أن السلطة لن ترضى منهم إلا الاتباع، ويبدو أن الخليفة، على الرغم من صدور براءة المتصوفة، ظل مرتاباً في طريقتهم، فأرسل للجنيد جارية بقصد الغواية، وما إن أبصرها حتى وقعت ميتة أمام عتبة داره! فكيف يساند، والحال هذه، مريداً يروم إقلاب الدول؟

تخلى المتصوفة عن الحلاج بسبب نشاطاته السياسية، ولكن الحلاج

---

(٢٧٥) **أخبار الحلاج**، تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، [د. ت.])، ص ٦٨ ـ ٧٠.

وجد لاحقاً وطوال تاريخ التصوف من يدافع عنه، ويكفي ما قاله الجيلاني في هذا الشأن: «عثر الحلاج، ولم يكن له من يأخذ بيده، ولو أدركت زمانه لأخذت بيده».

ودافع عنه كل من الطوسي، الغزالي، الجيلي، الهجويري، ابن عربي، الجيلاني، العز بن عبد السلام، المرسي أبو العباس، والتجاني. . . وغيرهم.

د ـ **العامة**: راح الحلاج يختلط بالعوام، على خلاف أرستقراطية بعض شيوخه، فكانت مواعظه في الأهواز بالغة الأثر في حياة الناس، وامتدت خلال العامين (٢٧٢ و٢٧٣هـ/ ٨٨٥ و٨٨٦م) وما بين العامين ٢٧٩ و٢٨١هـ/ ٨٩٢ و٨٩٤م)، حيث اتصل بالدنيويين مثلما اتصل بالكتبة وعمال المال وكبار الموظفين، «ولا تشير (أبناء الدنيا) هنا إلى من يبحث عن الفخر والوظيفة والعائد، ويعارض المتصوفة المتخلين عن الحياة الدنيا وحسب، بل تشير أيضاً إلى علية المجتمع العباسي وأتباعه المتعلمين من موظفي الدولة بخاصة»[٢٧٦].

وتبدو العامة متعاطفة مع الحلاج لأبعد مدى، فعقب أقواله الملتهبة التي يطرحها على الناس في المساجد أو في الأسواق، يبكون لحاله وهو المستغيث بهم من الله، وكيف لا ترق العامة لإنسان يطلب إليهم أن يقتلوه وهو في قمة عذابه؟ كيف لا ترق العامة للحلاج وقد قطعت يداه، فإذا به يقول: إلهي إنك تتودد إلى من يؤذيك، فكيف بمن يؤذى فيك؟

لقد كان الحلاج قريباً من الفقراء، وكان حين يرزق بمال يوزعه عليهم، فليس غريباً أن ينقل الحلاج من محبسه سراً، وأن يتخوف رئيس الشرطة محمد بن عبد الصمد من أن تهيج الفتنة، فينقله سراً إلى دار حامد ومنها إلى ساحة المحكمة التي كادت الفتنة أن تقع بها، ففعل الحراس ما فعلوا.

من شأن الحقائق السابقة أن تهب المرء خلفية تاريخية حول أوضاع القضاء والخلافة والمتصوفة والعامة في ما يخص التعامل مع قضية الحلاج، يقول الجنيد: «لا يصل امرؤ إلى مرتبة الحقيقة ما لم يعامله ألف صديق له كأنه زنديق» فماذا تعني زندقة الحلاج التي حوكم ظاهريا من أجلها؟

يخطئ البعض حين يظنون أن الحلاج أعدم من أجل شطحته الشهيرة «أنا

(٢٧٦) ماسينيون، **آلام الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي**، ص ١٥٤.

الحق»، إذ لم ترد مطلقاً على لسان ممثل الادعاء إبان محاكمته، قتل الحلاج لهدف سياسي بالأساس، ولم يكن بد من أن تبدو القضية ذات لبوس ديني يخفي قناعاً سياسياً، وهو أسلوب ترسخ في الأدبيات السياسية الإسلامية منذ وقت طويل، ودفع ابن المقفع حياته ثمناً لمثل هذا الأمر من قبل، لأنه تجرأ وكتب ينصح سلطان المسلمين، فكيف بمن لم يكتف بالتنظير، وإنما مارس دعوة سرية وعلنية، تمثل خطراً عملياً لواقع الدولة ومستقبلها؟

بدأ حامد يحشد طاقاته بهدف النيل من الحلاج، وبعد واقعة ـ ربما اختلقها ـ تفيد أن غلام السجن دخل ذات مرة بوجبة للحلاج، فوجده قد ملأ البيت من سقفه إلى أرضه وجوانبه حتى ليس فيه موضع!

سرعان ما ألقى حامد القبض على تلامذته ونكّل بهم للحصول على اعترافات، ما يذكرنا بقول فوكو: «التعذيب مراسم وطقوس، وعملية تدوين لجسد المعذب، قصد الحصول على الاعتراف بالجريمة، لذا فإن الاعتراف هو القطعة الأساسية من عملية التعذيب (. . .) ومن أجلها يمارس التنكيل والتعذيب بمختلف أشكاله، ولأنه يؤمن اقتران البرهان المكتوب والبرهان الشفوي في شكل اعتراف»[٢٧٧].

وكبست دار الحلاج إثر ذلك، وعثر فيها على أسماء ناشطي الدعوة، كابن بشر وشاكر اللذين كانا داعيين له في خراسان، ومن ثم ـ تحت ضغط وإكراه ـ اعترف بعض من تلامذته بأنه كان يدعي الألوهية![٢٧٨].

وأضيف إلى القضية بعداً أخلاقياً بالتشكيك في شرفه، حيث جلب حامد ابنة السمري التي ادعت أنه غشيها، فانتبهت، فقال لها: إنما جئت لأوقظك للصلاة، وحتى هذه الخطوة استُشهد اثنان من أصحابه، **الأول** ابن شاكر، وكان يدعى بـ «خادم الحلاج»، وقد ضربت عنقه بباب الطاق بسبب ميله إلى الحلاج[٢٧٩]. **والثاني** صديقه المقرب ابن عطاء الذي صرخ في حامد قائلاً: «ما لك ولهذا؟ عليك بما نصبت له من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم، ما

---

(٢٧٧) الزواوي بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٢٢٠.

(٢٧٨) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٦، ص ١٦٨.

(٢٧٩) أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **تجارب الأمم**، ١٧ مج (ليدن: نشر ليونيه كيتاني، ١٩٠٩)، مج ٥، ص ١٥٧.

لك ولكلام هؤلاء السادة»[٢٨٠] فضُرب حتى الموت قبل الحلاج بنحو أسبوعين. وعبثاً حاول الوزير أن يجد في كلام الحلاج شبهة شرعية يؤاخذه بها، وكان يستنطقه فلا يظهر منه ما تكرهه الشريعة المطهرة[٢٨١].

ولما عقدت المحكمة استبعد القضاة الشافعية والحنابلة لأنهم كانوا خصوم الدولة ومشككين في شرعية المحكمة، كان رئيس المحكمة مالكياً، والمالكية لا تقبل توبة الزنديق ولا يجوزونها، وعليه يكون مصير الحلاج الإعدام لو ثبتت زندقته، وما أسهلها من تهمة تلصقها السلطة لخصومها المعاندين!

ظل الحلاج متماسكاً طوال المحاكمة التي كانت في مصلحته أول الأمر، إلى أن تمت مناقشته في مسألة الحج، التي أفتى فيها بجواز أن يطوف المرء ـ حالة عدم استطاعته الحج إلى الكعبة ـ ببيته سبع مرات، فإذا فعل ذلك سقط عنه الحج![٢٨٢].

وتساءل القاضي عن مرجعية الحلاج، فرد الحلاج بأنه وجد حكمها في كتاب **الإخلاص** للحسن البصري، ومن اللافت هنا أن ابن النديم يذكر للحلاج كتاباً عنوانه: **كتاب الصدق والإخلاص**، فهل التبس الأمر على ابن النديم، أم كان الحلاج يحيل إليه إبان محاكمته؟ وهل الكتاب شرح لكتاب **الإخلاص** للحسن البصري؟ هذا ما لا يمكن نفيه أو إثباته.

أصر القاضي، على أي حال، أنه قرأ هذا الكتاب ولم يجد فيه مثل هذا الرأي، وأفلتت منه جملة «كذبت يا حلال الدم»، فتشبث بها حامد، وتشاغل عنه القاضي، وكان للوزير ما أراد. واحتج الحلاج وصرخ فيهم قائلاً: ظهري حمى ودمي حرام، وما يحل لكم أن تتأولوا علي بما يبيحه [الدين]. اعتقادي الإسلام ومذهبي السنّة ولي كتب في الوراقين، فالله الله في دمي!

وحاول الحلاج تحدي قضاته بالتحكم إلى المباهلة (الملاعنة) وتحكيم الله في المخطئ والمذنب من الطرفين[٢٨٣]، لكن بدا أن الأمر قد بلغ غايته.

---

(٢٨٠) ماسينيون، **مجموع نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف في الإسلام**، النص الثاني، ص ٢١.

(٢٨١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٦، ص ١٦٨.

(٢٨٢) التنوخي، **كتاب جامع التواريخ المسمى نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، ج ١، ص ٨٢.

(٢٨٣) ابن النديم، **الفهرست**، ص ١٩١.

كما لم تفد محاولات نصر القشوري ولا والدة الخليفة في منع الأخير من تصديق حكم الإعدام، ويبدو أنه قد ضاق ذرعاً حول القضية برمتها، فعمل على وضع حد لنهايتها، وبخاصة أن حامداً قد حذره قائلاً: يا أمير المؤمنين، إن بقي قلب الشريعة [السلطة] وارتد الخلق على يده [من التبعية وطاعة الدولة إلى الثورة والانقلاب] وأدى ذلك إلى زوال السلطان، فدعني أقتله وإن أصابك شيء فاقتلني! فأذن له في قتله، فعاد فقتله من يومه لئلا يتلون المقتدر[٢٨٤].

ضرب الخليفة ووزيره عرض الحائط بفتوى ابن سريج التي قال فيها من قبل: «هذا رجل خفي عنا حاله وما أقول فيه شيئاً»، وقول ابن عطاء الذي أعلن على الملأ: «هذا اعتقاد صحيح ومن لا يعتقد هذا فهو بلا اعتقاد»، فمن الناحية الفقهية كانت التهمة «غير مقبولة وإنما أوجب الفقهاء قتله بأمر آخر». وكان تصديق حكم إعدامه يتضمن الشكل الذي نفذ به، «وقد استعمل فيه السوط الذي يكون في الحدود كلها وفي التعزير، والسيف الذي لا يقع إلا بين كتفي زنديق، والصلب الذي يكون في العادة لقطاع الطرق والمحاربين، والنار التي نُهي عنها لأنها مثلة ثم نصب الرأس والأعضاء الذي لا يكون إلا للخارج، مع تنفيذ كل ذلك علناً وأمام الناس»[٢٨٥].

ألم يقل فوكو بأن التعذيب تقنية؟ «فالموت التعذيبي هو فن إمساك الحياة في الوجع. وذلك بتقسيمه إلى (ألف موتة) مع الحصول قبل أن تتوقف الحياة على أشد حالات الفزع»[٢٨٦].

يرتبط التعذيب بالسلطة ذاتها، إذ يمتلك وجهاً سياسياً، فهو مسألة سياسية وليس مسألة توازن يجب إعادته إلى المجتمع. وبحسب فوكو، إن التعذيب لا يعيد العدالة إلى نصابها، بل يقوي السلطة، كما ينطوي التعذيب على إشكالية تتمثل في علنيته. «إن هذا الحضور هو المشكلة، ومشكلته أنه حضور ملتبس، إذ كثيرا ما ينقلب مسرح التعذيب، من العبرة إلى التعاطف، ومن الانتقام إلى التسامح مع المجرم، وخاصة عندما يعلم الشعب أن العقوبة جائرة، وأن

(٢٨٤) التنوخي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٣.

(٢٨٥) الحلاج، **ديوان الحلاج**، ص ٥٦.

(٢٨٦) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة وتحقيق علي مقلد ومطاع صفدي؛ تقديم مطاع صفدي، الأعمال الكاملة لميشيل فوكو (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠)، ص ٧١.

الحكم ظالم»[٢٨٧]. وهو ما حدث مع الحلاج، فقد هاجت العامة وأغمي على بعض الشيوخ وكادت الفتنة أن تقع، ففعل الحراس ما فعلوا.

يتعجب المرء حين يتصفح التهم التي وجهت إلى الحلاج وجرت على أساسها محاكمته، وأعجب ما في الأمر أنها التهم التقليدية نفسها التي أدين بها من قبل وحكم عليه بالصلب عام (٣٠١هـ/ ٩١٣م)، وتدور في مجملها حول اتهامين رئيسين: ممارسة السحر، وادعاء الألوهية. أما الكرامات فقد بولغ في أمرها، ورد الحلاج دعوى الربوبية قائلاً: «أعوذ بالله أن أدعي الربوبية أو النبوة، وإنما أنا رجل أعبد الله. . .».

واستمرت محاكمة الحلاج، بحسب بروكلمان، سبعة أشهر[٢٨٨]. ظل الحلاج يناظر فيها من دون أن يظفر منه حامد بشيء، وأغرب ما في الأمر أن التهم التي وجهت إلى الحلاج من ممارسة السحر ومرورا بدعوى عبادة تلامذته له، انتهاء بكلماته المستغربة، كل أولئك لم يجعل القضاة يحكمون بموته، وإنما تمسكوا بقضية تعد فرعية إلى جانب الاتهامات السابقة وأطلقوا حكمهم عليها والذي هو أشبه بمن يسب الآخر عفواً (يا حلال الدم)، ما أسهلها من كلمة وما أشنعه من عقاب!!.

لقد كان الغرض تصفية الحلاج بعد طول عناء، ما يؤكد أهمية الدافع السياسي باعتباره المحرك الأساسي للأمر برمته، فكلمات الحلاج التي هدد بها القضاة ولم يلتفتوا إليها «ظهري حمى ودمي حرام. . .» تعد تصريحاً لا يمكن إغفاله، لو تعلق الأمر بتهمة دينية من هذا النوع بحسب الشريعة الإسلامية، إنها مجرد قناع يخفي وجه السلطة، فهل قيض الله ـ دون خلقه جميعاً ـ حامداً ليحفظ للشريعة حدودها، وهو من هو فجوراً وغلظة واستبداداً؟

ثمة نقطة أخيرة نود أن نعرض لها بشيء من التفصيل، وهي تتعلق بموقف المفكرين عموماً، ما بين مدافع عن الحلاج يتأول شطحاته، ومغال في اتهامه، حتى ضاع بين محب غَالٍ ومُبغضٍ قَالٍ، وكلا الجانبين قد التزم في منهجه بأسلوب الانتقاء، فكل فريق ينتقي الروايات الدالة على إيمان الحلاج، متأولاً الأخرى (الفريق الأول)، أو التي تثبت إدانته، نافياً الأخرى

---

(٢٨٧) بغورة، **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٢٨٨) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥)، ج ٢، ص ٨٥.

(الفريق الثاني)، والنقطة التي أود أن أثيرها هنا هي:

ماذا لو أن الحلاج بالفعل قصد شطحاته كما هي؟ ماذا لو أنه أقام في مقابل الشعائر الطقوسية ـ وليس الحج فقط ـ بدائل روحية؟

سنذكر أولاً أن ثمة روايات تذكر حلولاً حلاجية تغني عن كل من الصوم والصلاة والزكاة، إلى جانب الحج كما مرّ، فيذكر ابن كثير قول الحلاج: «إن من صام ثلاثة أيام لا يفطر إلا في اليوم الرابع على ورقات هندبا أجزاه ذلك عن صيام رمضان [كله، لكن لعام واحد أم للأبد؟] ومن صلّى في ليلة ركعتين من أول الليل إلى آخره، أجزاه ذلك عن الصلاة بعد ذلك، وإن من جاور بمقابر الشهداء، وبمقابر قريش عشرة أيام يصلي ويدعو ويصوم ثم لا يفطر على شيء من خبز الشعير والملح الجريش أغناه ذلك عن العبادة بقية عمره»[!!!](٢٨٩).

ويذكر عريب بن سعد في **صلة تاريخ الطبري** أن الحلاج أعفى من الزكاة من تصدق بجميع ما يملكه في يوم واحد(٢٩٠).

إذا صح ما أورده ماسينيون من أن الحلاج ابتنى بالفعل، بعد عام (٢٩٢هـ/ ٩٠٤م)، كعبة مصغرة في بيته، فماذا كان يعني الحلاج بذلك؟ هل كان يروم الاستعاضة عن العبادات الطقوسية بأخرى رمزية وروحية؟

ثمة من يشكك في صدور فتوى الحج عن الحلاج، متذرعاً بعدم وجود كتاب اسمه **الإخلاص** للحسن البصري، مؤكداً أن موضع اتهامه هذا كان ملفقاً(٢٩١)، لكن عدم الحصول على كتاب **الإخلاص** لا ينفي وجوده.

وفي المقابل، فإن الروايات التي ذكرت بدائل أخرى للعبادة كان مصدرها ابن كثير، وتحامله على الحلاج أمر بيّن للعيان، ويمكن المرء أن يتصور صدور مثل هذا الأمر عن الحلاج، لكن بوصفه حالة طارئة وليس فتوى دائمة، فالاستغناء عن الحج أمر متعارف عليه منذ الجاهلية، إذ يذكر ابن الكلبي في كتابه **الأصنام**، أن من لم يقدر من الجاهليين على بناء بيت،

---

(٢٨٩) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١١، ص ١٤١. فهل كان يصدرها معبراً عن حاله فقط؟ وبخاصة أنه قام بتلك المجاهدات في مكة؟ مجرد تساؤل!

(٢٩٠) المصدر نفسه، ج ١١، ص ١٠٥.

(٢٩١) الحلاج، **ديوان الحلاج**، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

كان ينصب حجراً أمام الحرم وأمام غيره مما استحسن، ثم يطوف به كطوافه بالبيت[٢٩٢].

كما نسبت إلى رابعة أقوال تصف الكعبة بأنها صنم معبود في الأرض، ولاحقاً نسب إلى التوحيدي أنه قال بالحج العقلي، فهل تعد أقوال الحلاج حلقة وصل في تلك السلسلة، ممثلة قفزة من قفزات التفكير الديني في الإسلام؟

على أي حال، قتل الحلاج لأسباب سياسية بدت في لبوس دينية لتوفير غطاء الشرعية على الحكم، ولن يكون الحلاج آخر شهيد للتصوف في الإسلام، فعلى غراره استشهد النسيمي الذي وضع له حساده آية الصمد في نعل حذاءه، ولم يدافع عن نفسه، «وصار ينشئ موشحات في التوحيد وهم يسلخونه حتى عمل خمسمائة بيت، وكان ينظر إلى الذي يسلخه وهو يبتسم»[٢٩٣].

أرخى استشهاد الحلاج بظلاله على المتصوفة من بعده، فمن ناحية مُنِع الوراقون من استنساخ كتبه، كما منع الناس من ذكره أو الترحم عليه، وإذا تابعنا المؤلفات الصوفية من بعده، نجد القشيري لم يترجم للحلاج في رسالته، وبالرغم من استشهاده بأقواله في أكثر من خمسين موضعاً، إلا أنه كان يكتفي في الأغلب بقوله: وقال بعضهم، وفي حالات تعد على الأصابع ذكر الحلاج باسمه من دون لقبه.

أما الطوسي ففي كل مرة يتعرض فيها للحلاج، يشفع اسمه بالترحم عليه، ولاحقاً دافع العديد من المتصوفة عن الحلاج، وفي كل زمن لا يعدم أولئك الذين يشاركونه عاطفته ويألمون لمصيره، ونعلم جيداً كيف أن وقفة بسيطة لماسينيون أمام قبر الحلاج، فجرت ينابيع العشق لهذا المتماهي مع المطلق.

سيبقى الحلاج، على عكس ما أرادت السلطة، مثالاً للمتصوف النموذج الذي ضحى بحياته في سبيل فكره، بغض النظر عن أوجه الاتفاق أو الاختلاف حول طبيعة هذا الفكر وأهدافه ومراميه، فلسنا نحاكم الحلاج من منظور ديني، فهذا أمر يتكفل به خالقه، لكننا نحاكم تجربته من حيث ثرائها وفرادتها وعمق

(٢٩٢) هشام بن الكلبي، **الأصنام**، تحقيق أحمد تيمور ([القاهرة: د. ن.، د. ت.])، ص ٣٣.
(٢٩٣) مبارك، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، ج ١، ص ١٤٤.

تأثيرها، وهنالك سنجد الحلاج عظيماً بين العظماء، يردد في أسى الولهان:

نـــظــــري بـــدء عـــلـــتـــــي ويـــح قـــلـــبـــي ومـــا جـــنـــى

يـــا مـــعـــيـــن الـــضـــنـــى عـــلـــيَ أعـــنـــي عـــلـــى الـــضـــنـــى

سادساً: ما بعد الحلاج

بعد استشهاد الحلاج بثلاثة عشر عاماً، أفتى قوم بإهدار دم الشلمغاني، أحد أتباع الحلاج، «فضرب ثمانين سوطاً، ثم ضربت عنقه وصلب، وألحق بالحلاج قبحهما الله، وقتل معه صاحبه ابن أبي عون، لعنه الله»[٢٩٤].

وقبض المعز لدين الله الفاطمي على أبي بكر النابلسي في العام (٣٦٣هـ/ ٩٧٣م)، بعد أن بلغه قوله: «لو أن معي عشرة أسهم لرميت تسعة في المغاربة (الفاطميين) وواحداً في الروم»، واعترف النابلسي بذلك وأغلظ لهم القول فسلخوه حياً وحشو جلده تبناً وصلبوه!!!

وكان من قبل قد رفض مالاً أهداه إليه كافور الإخشيدي، وقال حامل الرسالة: قل لكافور: قال الله تعالى: ﴿**إياك نعبد وإياك نستعين**﴾ (الفاتحة: ٥) فالاستعانة بالله وكفى[٢٩٥].

وقتل هياج بن عبيد الحطيني في العام (٤٧٢هـ/ ١٠٧٩م)، «وكان أوحد زمانه زهداً، وفقهاً، واجتهاداً في العبادة (...) ولم يلبس نعلاً مذ أقام بمكة (...) ضربه بعض أمراء مكة في بعض فتن الروافض، فاشتكى أياماً، ومات وقد نيف على الثمانين»[٢٩٦].

وبقيت علاقة المتصوفة، في ما عدا هذه الحالات، بمنأى عن الوصول إلى منصة الإعدام خلال الفترة التاريخية محل الدراسة، وتقع الاضطهادات الأخرى التي لم نتعرض لها هنا ضمن موقف الفقهاء من المتصوفة، فأغلبها كانت بسببهم، ولم تكن بتدخل السلطة السياسية في الأمر. أما الذين بقيت علاقتهم بالسلطة في دائرة الوفاق، فتختلف أطر هذه العلاقة من فرد إلى آخر، فالشبلي، على سبيل المثال، كان يتمتع بعلاقات جيدة مع السلطة، وإن كان قد

(٢٩٤) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٥، ص ٨٢.

(٢٩٥) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٧، ص ٥٨.

(٢٩٦) ابن كثير، المصدر نفسه، مج ١٦، ص ٧٥.

عانى منها أيام محنة الحلاج واضطر إلى دخول البيمارستان، وربما ترجع أسباب هذه العلاقة إلى أنه ينحدر من أصول أرستقراطية، فقد كان أبوه «حاجب الحجاب للموفق، وكان خاله نائب إسكندرية (. . .) وقد ترك أبوه شيئاً كثيراً من الذهب والضياع، فأنفقها كلها على الصوفية والمحتاجين»[٢٩٧].

ولما مرض الشبلي ذات مرة «بعث إليه المقتدر طبيباً نصرانياً [فأسلم علي يديه]، فبلغ ذلك الخليفة فقال: بعثنا طبيبا إلى عليل، فإذا هو عليل إلى طبيب»[٢٩٨]. ودخل بعض الوزراء على الحسن بن أبي الهبيش، أبي علي الزاهد (ت٤٢٦هـ/ ١٠٣٤م)، «فقبل يده، فعوتب الوزير في ذلك، فقال: كيف لا أقبل يداً ما امتدت قط إلا إلى الله تعالى»؟[٢٩٩].

والأمر ذاته في ما يخص نظام الملك الذي «كان إذا دخل عليه أبو القاسم القشيري، وأبو المعالي الجويني قام لهما، وأجلسهما في المسند (. . .) وكان يعظم الصوفية تعظيماً زائداً، فعوتب في ذلك، فقال: إني كنت أخدم بعض الأمراء فجاءني يوماً إنسان، فقال لي: اخدم من تنفعك خدمته، ولا تخدم من تأكله الكلاب غداً. فلم أفهم ما يقول، فاتفق أن ذلك الأمير سكر تلك الليلة (. . .) وكانت له كلاب تفترس الغرباء بالليل، فلم تعرفه ومزقته، فأصبح وقد أكلته الكلاب، قال: فأنا أطلب مثل ذلك الشيخ»، وكان يقول لمن يعاتبه في مجالستهم «هؤلاء جمال الدنيا والآخرة، ولو أجلستهم على رأسي ما استكثرت ذلك»[٣٠٠].

ولكن يبدو أن القشيري كان وصولياً نوعاً ماً، فثمة روايات تفيد أن نظام الملك كان يجلس كلاً من القشيري والجويني إلى جانبه في مسند، «أما إذا دخل عليه أبو علي الفارمذي [تلميذ القشيري] قام من مكانه وأجلسه مجلسه، وجلس هو بين يديه، (. . .) [ولما سئل في ذلك قال إنهما] يمدحونني ويطرونني بما ليس فيّ فيزيدني كلامها تيهاً، أما الفارمذي فيذكرني ظلمي ويكشف عن معائبي فأرجع عن كثير مما أنا فيه»[٣٠١].

---

(٢٩٧) المصدر نفسه، مج ١٥، ص ١٧٥.

(٢٩٨) المصدر نفسه، مج ١٥، ص ١٨٥.

(٢٩٩) المصدر نفسه، مج ١٥، ص ٦٢٧.

(٣٠٠) انظر: المصدر نفسه، مج ١٦، ص ١٢٦، والقشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، ص ١٢.

(٣٠١) القشيري، **الرسائل القشيرية**، ص٣٢ـ ٣٣.

ويبقى الغزالي ممثلاً لحالة خاصة، وعلى النقيض تماماً من الحلاج، إذ ينطلق من موقعه بوصفه فقيهاً ـ في الأساس ـ لخدمة السلطة والتماهي مع سلطاتها، وسنعرض في الفقرات التالية لإشكالية هذه العلاقة وأبعادها.

من الصعوبة بمكان تشخيص ما يمكن أن يسمى بـ «الحالة الغزالية» أو تضمينها في نسق واحد، فعن أي غزالي نتحدث هنا؟ عن الغزالي الفقيه السنّي؟ أم عن المتكلم الأشعري؟ أم عن الغزالي المتفلسف؟ أم عن الغزالي المتصوف؟

ينحو الغزالي في سيرته الذاتية **المنقذ من الضلال** نحو خلق خطين متوازيين: مسار حياته وتنقلاته من جهة، وخط كتاباته وفقاً لكل مرحلة وتوجهاتها من جهة ثانية. ويمكن اعتبار مغادرة الغزالي المفاجئة لبغداد في (ذي القعدة ٤٨٨هـ ـ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٠٩٥م) بمثابة التحول الأساسي في حياته، فبعد هذا التاريخ وحتى وفاته اختار الغزالي التصوف منهجاً، وبعد أحد عشر عاماً تقريباً عاد ليكرس حياته وفق المثل الصوفية. لن نلم بطبيعة الحال بالظروف التي عاصرها الغزالي قبل رحيله، ولا بتلك التي عايشها في ما بعد، ولن نشغل أنفسنا إلا بما يتعلق بطبيعة علاقته مع السلطة وتعاطيه معها بوصفه «متصوفاً»، ومن ثم لن نشغل كثيراً بالمرحلة الأولى من حياته، إلا من حيث تسليط الضوء على أسباب تحوله نحو التصوف، وبالأخص مناقشة الدافع السياسي وراء هذا التحول المفاجئ.

كان الغزالي يشغل مناصب رسمية تابعة للسلطة، وعلى رأسها التدريس في نظامية بغداد، وفي العام (٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م)، ونزولاً عند رغبة صديقه الخليفة العباسي المستظهر بالله، ألّف الغزالي كتاباً سمّاه **المستظهري** أو فضائح الباطنية، في الرد على المذهب الشيعي الباطني، «غير أن فقيهنا الشاب الذي كان ثملاً بنجاحه لم يكن يعي بأنه بصنيعه هذا يثير ضده صاحب جبل أَلَموت وجماعة الحشاشين»[٣٠٢].

وكان أحدهم قد اغتال من قبل، في العام (٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م)، صديقه وولي نعمته نظام الملك، الأمر الذي ألقى به في الهلع والرعب، وبخاصة أنه بعد هذا الحدث بشهر واحد، أعلن عن وفاة السلطان السلجوقي ملكشاه بالتسمم، في ظروف مشبوهة.

---

(٣٠٢) عبد المجيد الغنوشي، «أزمة الغزالي العقلية السياسية: مقاربة ظاهرية لفكر الغزالي،» **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**، السنة ١٣، العدد ١٣ (١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص ١٩٨.

وفي خطأ مماثل أفتى الغزالي، نزولاً عند رغبة تركمان خاتون زوجة الراحل ملكشاه، بتتويج ابنه الأصغر البالغ من العمر أربع سنوات، بدلاً من أخيه الأكبر بركياروق، وعليه «فمن اليسير فهم السبب الرئيس لاختفاء الغزالي حالما توج السلطان الشرعي بركياروق ونصب ببغداد سنة (٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م)»[٣٠٣].

ليست أزمة الغزالي إذاً روحية فقط، وإنما ذات جوانب سياسية واجتماعية. لقد كان الغزالي طموحاً لأبعد مدى، ففي فتواه السابقة ألقى بالشرعية عرض الحائط، وكشف عن عدم نزاهته واستقامته. وما إن توفي السلطان بركياروق وتوج أخوه مكانه، حتى ظهر الغزالي مرة أخرى، وقبل عرض الوزير فخر الملك ابن نظام الملك بأن يعود للتدريس في نظامية نيسابور.

كانت مساهمة الغزالي في كتابه **المستظهري** تتعدى الرد على الباطنية، وتتجاوزه إلى تجسيد الحاجة والرغبة في إبقاء مفهوم سلطة الخلافة حياً في ضمير الأمة الإسلامية، وكان مركز الخليفة قد خضع للتغير التاريخي، فأصبح خليفة المسلمين مهمشاً، ليس له من الخلافة نصيب إلا اسمها والدعاء له على المنابر.

ونقرأ في هذا الإطار أيضاً **المنقذ من الضلال**، «ولما كان التوفيق بين الحقيقة التي تقذف في الباطن بنور من الله لنخبة الخاصة من المتصوفة، والشريعة التي تستند إلى الظاهر(...)، متجسدة في دولة بشروط الزمان والمكان»[٣٠٤]، فظنها الغزالي دولة نظام الملك، إذ تتجلى فيها، بحسبه، مظاهر التوفيق بين الحقيقة والشريعة.

وراح الغزالي يؤلف صيغة توليفية بين الفقه والتصوف، واستعمل كل أدواته بما فيها تلك التي تعرض لها للنقد (كعلم الكلام)، ولم تكن الحقيقة وحدها غايته أو الباعث الذهني، وليس التعطش الروحي (الباطني) بمفرده، ولكن ثمة بواعث ودوافع دنيوية كانت تحركه، منها الوجاهة الاجتماعية، وجاذبية التألق والتفرد العلمي، ومراضاة الجهات السلطانية، على عكس

---

(٣٠٣) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٣٠٤) عبد السلام نور الدين، **الحقيقة والشريعة في الفكر الصوفي: قراءة في نصوص الحلاج والغزالي**، ط ٢ (دمشق: دار كنعان، ٢٠٠٤)، ص ٨٩.

الحلاج الذي أخبر أن الحقيقة (التصوف) تتجاوز الشريعة (السلطة ـ الدولة، أي تعلو عليها ولا تخضع لمساءلتها)، فكان لا مفر من أن تقطع الدولة رأسه، حتى تقطع دابر إشكالاته إلى الأبد.

لا يزيد الغزالي أمام نفسه عن أن يكون «خادماً» في وجه الحضرة السلطانية الشريفة، وهو لا ينكر ذلك وإنما يتباهى به، يقول في كتابه **المستظهري** [وكنت] «متشوقاً إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية (. . .) وأقيم به رسم الخدمة أجتبي بما أتعاطاه ثمار القبول والزلفة (. . .) حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية. . .»[٣٠٥].

إلى أي مدى ساهمت الصيغة التوفيقية في تقبل التصوف لذوي الأوساط السياسية والفكرية؟ يمكن القول إن الغزالي قام بجهد خارق في هذا الأمر، كان يصب في الأساس لمصلحة السلطة في المقام الأول والأخير.

أما في ما يخص التصوف، فعلى العكس تماماً، نرى أن التصوف في صيغته هذه فقد روحه الثائرة المتمردة وتحول إلى أيديولوجيا تابعة لدار الملك، إن هذه الصيغة كانت من صنع «فقهاء السلطان» ـ خصوصاً الغزالي ـ الذين استهدفوا «تحويل المتصوفة إلى جموع من المتواكلين الخاضعين لمشيئة الحكام. ولم يكن جزافاً أن يعتبر هؤلاء الحكام هذه الصيغة الصوفية ـ البعيدة كل البعد عن **الإسلام** ـ بمثابة «أيديولوجيا» رسمية، لذلك بالغوا في إنشاء الخوانق والتكايا وإيقاف الحبوس للإنفاق على «الدراويش» (. . .) ولا يزال الحال كذلك إلى الآن، إذ يجد بعض حكام المسلمين المعاصرين في الطرق الصوفية رصيداً سياسياً مؤيداً لسياساتهم، أو على الأقل ليس معارضاً لها»[٣٠٦].

ومع ذلك لم يسلم الغزالي نفسه من الاضطهاد، ففي المغرب، أمر علي

(٣٠٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **فضائح الباطنية**، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م)، ص ١٢، والتساؤل الذي يطرح نفسه وبشدة هنا: هل قام الغزالي بإسقاط مفهوم «الخدمة» الصوفي على الحقل السياسي في وصف علاقته بالخليفة؟

(٣٠٦) مصطفى عبد الرازق ولويس ماسينيون، **الإسلام والتصوف**، إعداد لجنة ترجمة دائرة المعارف: إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس وحسن عثمان (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٩)، ص ٣٦.

ابن يوسف بن تاشفين «بإحراق مصنفات الغزالي وتوعد بالقتل من وجد عنده شيء منها (. . .) وكان هذا بإيعاز من الشيخ أبي الحسن بن حرازهم الذي لما وقف على **الإحياء** [أكثر كتب الغزالي توفيقاً] وتأمله، قال: هذا بدعة مخالف للسنّة. وكان شيخاً مطاعاً في بلاد المغرب (. . .) وطلب من السلطان أن يلزم الناس بذلك»[٣٠٧]. وذلك على الرغم من دور الغزالي في توطيد ملك ابن تاشفين (الأب)، فقد «عمل الغزالي الكثير لإنجاح مهمة وفد ابن تاشفين لطلب الدخول في طاعة الخليفة العباسي تكميلاً لمراسم دينه، وذلك بوصفه صديقاً حميماً لرئيس الوفد أبو بكر بن عبد الله بن العربي وأثيراً لدى الخليفة المستظهر»[٣٠٨].

أضرت جهود الغزالي بالتصوف أكثر مما نفعته، وطوال تاريخه لم يسلم من السلطة السياسية أو الفقهاء، وتحول إلى ضرب من الدروشة وبيئة صالحة للأساطير والخرافات، وأفرغ التصوف من مضمونه الثوري ليصبح تصوف تكايا وزوايا.

لقد شبع المتصوفة من خبز اللذات المتوهمة، وارتووا من ينبوع خيالاتهم غير المعقولة! «ولما جاء الحين الذي تطور فيه التصوف من بحث فردي إلى بحث جماعي، كانت السلطة قد أوجدت التكايا لتستوعب هؤلاء ولتطفئ أي عنصر شغب فيهم، عبر إشرافها وعبر تقديمها للخبز وللماء الحقيقيين لهم مجاناً»[٣٠٩]، حتى إن بعضاً من أقطاب التصوف، كابن عربي، بقوا إلى حد كبير بمعزل عن اتخاذ مواقف مناهضة للسلطة، فابن عربي «لم يخض غمار النضال الاجتماعي (. . .) وكانت علاقاته بالسلاطين سالكة، ولو من غير أن ينتظم في خدمتهم، إنما لم تصدر عنه ميول معارضة»[٣١٠].

وكان من الصعوبة بمكان أن يظهر في التصوف حلاج آخر، يجمع بين المتصوف العابد، ترسيخاً لدعوته ومبدئه القائم على التضحية والفداء، و«الثائر المتمرد على المفاهيم السائدة. كان الحلاج جريئاً أيما جرأة في

---

(٣٠٧) محيي الدين عزوز، **التطور المذهبي بالمغرب ودراسة قصة «حي بن يقظان»** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٧٥.

(٣٠٨) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٣٠٩) خرطبيل، **أسطورة الحلاج**، ص ٦٣.

(٣١٠) العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق**، ص ٢٨.

مواجهة أعدائه ومناوئيه (. . .) وعاش حياته كما لو أنه يحيا موته ويتهيأ له متجهاً نحوه كغاية من أنبل الغايات»[٣١١]. وعلى الرغم من ذلك بقي أقطاب التصوف على وعي بسلطتهم، يستخدمونها في الوقت المناسب، وكان الجيلي «محاطاً بالعوام الذين شكلوا من حوله ما يشبه السور. ويبدو أنه كان يتقوى بهم في تحدي الخليفة. وكان قد نظم بعض الفعاليات الاجتماعية لإغاثة فقراء المدينة (. . .) ولما حاول الخليفة استغلال فعالياته هذه للمساهمة في تمويله رد عليه عطاياه مع توبيخ يقول إنه لا يقبل أموالاً مأخوذة من دماء الناس. وقد تحاشى الخليفة الاصطدام به خوفاً من الدخول في صراع مع أهل بغداد وهي الوحيدة التي بقيت له فيها سلطة فعلية»[٣١٢].

وظل اضطهاد المتصوفة قائماً، سواء من جانب الفقهاء الحاسدين، أم على يد السلطة السياسية، فلما ظهرت على يد أبي مدين كرامات، وشى به علماء الظاهر عند يعقوب المنصور، قائلين له: «إنا نخاف منه على دولتكم فإن له شبهاً بالإمام المهدي، وأتباعه كثيرون في كل بلد. فكتب لصاحب بجاية أن يبعثه إليه (. . .) ومات في طريقه قرب تلمسان سنة (٥٩٤هـ/ ١١٩٨م)»[٣١٣].

لقد احتل المتصوفة في ذهن الجماهير موقعاً متميزاً، إذ يمثلون تجسيداً حياً للمعجزة التي تقوى على مجابهة السلطة بكل جبروتها وتسلطها، وهو أمر أخذته الأخيرة بالحسبان، فراقبت المتصوفة لأنهم يشكلون خطراً على «أمن الدولة»، «وحسب المفهوم الصوفي فإن الأولياء هم ولاة العالم [الحقيقيون لا السلاطين]، والحل والعقد منوط بهم [لا أهل الحل والعقد الذين ينصبون الأطفال خلفاء على المسلمين]، وتدبير العالم موصول بهمتهم»[٣١٤]، فالأولياء بمثابة واجهة اجتماعية، ينازعون السلطة من خلال زعامتهم الكاريزمية، وهو أمر سنناقشه في ما بعد.

وختاماً، تكشف العلاقة بين السلطة السياسية والمتصوفة عن الجانب الإيجابي لدى هؤلاء، فليس صحيحاً أن المتصوفة كانوا انكفائيين أو سلبيين

---

(٣١١) عبده وازن، «إن يشأ يمشي على خدي مشى،» **أدب ونقد** (حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي)، السنة ١٧، العدد ١٩١ (تموز/ يوليو ٢٠٠١)، ص ٤٥.

(٣١٢) العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق**، ص ٣٥.

(٣١٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٣١٤) إبراهيم بدران وسلوى الخماش، **دراسة في العقلية العربية: الخرافة**، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٨)، ص ١١٣.

منعزلين عن الحياة السياسية، لكن الظروف التي ألمّت بالعالم الإسلامي وقتذاك، كانت قاسية لأبعد مدى، ومن ثم لم يجد المتصوفة لدى الخلفاء وحاشيتهم في الغالب صدى يكاد يذكر.

لقد كان من الممكن لنتاج الحضارة الإسلامية أن يتجاوز حدوده بمئات المرات، لولا الصراع على السلطة وعدم احتكام الخلفاء إلى تجربة صوفية تحول دون الانصياع لشهواتهم وملذاتهم الشخصية.

عانى المتصوفة طوال تاريخهم ويلات الاضطهاد وتبعاته، وفي المقابل كان من المتصوفة من تعاون مع السلطة وتعاطى معها منحاً وعطاء ووظيفة ونسباً. لكن الاتجاه الأغلب تمثل في مقاطعة السلطة ورفضها، ويكاد لا يخلو متصوف ضمن الفترة التاريخية محل الدراسة، لم يمسه فيها التنكيل والتعذيب لدرجة أن السلمي ألّف كتاباً كاملاً **في محن المشايخ**، وبالمثل ألّف القشيري رسالته **شكاية أهل السنّة بما نالهم من المحنة** إثر اضطهاده. كما ألقت حادثة استشهاد الحلاج بظلالها المأساوية على تاريخ المتصوفة في ما بعد، وأثرت تأثيراً عظيماً في توجهاتهم وطبيعة موقفهم من السلطة السياسية بصفة خاصة، حيث أدرك هؤلاء أن الدولة العباسية لم تحشد قواها العسكرية والدفاعية كافة من أجل محاربة فرد أعزل أو بسبب هواجسه الشخصية، وإنما لما يمثله من خطر داهم على «أمن الدولة»، لذا تحاشى المؤلفون ذكره أو التعرض لقصته.

وكان دور ممثلي السلطة الدينية عظيماً من بين الأدوار التي شاركت في صناعة المحنة، لذا سنبحث في الفصل القادم موقف السلطة الدينية من المتصوفة.

الفصل السادس

السلطة الدينية والمتصوفة

«لا تكون كاملاً حتى يأمنك عدوك، وكيف يكون فيك خير، وأنت لا يأمنك صديقك؟!!»

بشر الحافي.

«أخذتم علمكم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت»

أبو يزيد البسطامي.

يمكن القول إن أغلب الحالات التي تم فيها اضطهاد المتصوفة على يد السلطة السياسية كانت بإيعاز من الفقهاء على وجه الخصوص. لذا سيهتم هذا الفصل ببيان موقف السلطة الدينية من المتصوفة، فيعرض لطبيعة السلطة الدينية وماهيتها، ويكشف عن نقاط التماس التي تقع بين الدين والسياسة.

وسوف يبدو من هذا السياق، أن التصوف لم يكن يسلك في مجمله مسلكاً تابعاً لسلطة الدين، بعد أن وظف في خدمة السلطة، كما يبين حدود الانفصال بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية الفقهية.

كما يعرض كذلك لموقف كل من المحدثين والفقهاء من المتصوفة، مؤكداً أن التصوف الإسلامي لم ينشأ في وضع تاريخي متقهقر، وإنما نما بصورة متداخلة ومتوازنة مع سائر فروع الثقافة الإسلامية، وعلى رأسها الحديث والفقه. ثم يحلل العلاقة القائمة بين كل من المتصوفة والمحدثين والفقهاء، ويكشف عن اختلاف الفقه والتصوف على مستوى الغاية والوسيلة، وكذلك على المستوى

المعرفي والأخلاقي والاجتماعي، مع التركيز على اختلافهما في ما يتعلق بالمستوى السياسي، أي بالموقف من السلطة. ثم يعرج على شرح موقف المحدثين من المتصوفة، مركزاً على موقف الإمام أحمد بن حنبل بصفة خاصة.

وفي ما يتعلق بموقف الفقهاء من المتصوفة، سنعرض لحملة الانتقادات التي قام بها كل من ابن تيمية وابن الجوزي وابن القيم ضد التصوف، والتي تضم نقد منظومة الأفكار والمعتقدات الصوفية، إضافة إلى نقد ممارسات المتصوفة. فيما يحلل الجزء الأخير من الفصل حالات الاضطهاد التي وقعت للمتصوفة على يد الفقهاء بدءاً من الداراني، ومروراً بالمحاسبي والنوري والترمذي، وليس انتهاء بمحنة الحلاج التي سيتم تفكيك مواقف أغلب ممثلي الاتجاهات الفقهية منها، كابن عطاء الله الحنبلي، وابن سريج الشافعي، وابن مجاهد القارئ، والقاضي أبو عمر المالكي.

أولاً: السلطة السياسية والسلطة الدينية

تشكل الحياة الاجتماعية نظاماً متكاملاً، تترابط فيه جميع عناصرها في ما بينها، بشكل متناسق، إذ تشكل القيم والعناصر المكونة للنظام الثقافي برنامجاً خفياً، يضبط سلوك الفرد وينظمه بشكل آلي تلقائي، يقوم في الأغلب على الفعل ورد الفعل. ويعد الانغلاق على الذات في دنيا السلطة بداية تدميرها لنفسها، فالسلطة علاقة جدلية بين آمر ومأمور من جهة، وبين سلطة وأخرى من جهة ثانية، «إن الانفتاح صفة ملازمة للسلطة في بنيتها الداخلية، كذلك هو صفة ملازمة لعلاقة كل سلطة مع غيرها من السلطات (. . .) والسلطة السياسية كغيرها من السلطات، وربما أكثر من غيرها، تعاني ضرورة الانفتاح على غيرها»[1]، فما هي منطلقات التفاعل بين كل من السلطة السياسية والسلطة الدينية؟ وما هي الأشكال الفعلية التي تجسد مثل هذا التفاعل في دنيا الواقع؟ وهل يمكن السلطة الدينية أن تحتفظ باستقلالها في تعاملها وتعاطيها مع السلطة السياسية؟ وما هي موازين الربح والخسارة الناتجة من هذا التعاطي سلباً أو إيجاباً بالنسبة إلى كل طرف؟ وأيهما أقدم تاريخياً؟

سنناقش هذه التساؤلات وغيرها في هذا الفصل، إلى جانب بحث طبيعة

---

(١) ناصيف نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ط ٢ (بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ١٧٧.

السلطة الدينية وعناصرها وماهيتها، وسنعطي هنا إطاراً نظرياً فقط لشكل العلاقة بين كل من السلطة السياسية ونظيرتها الدينية، على اعتبار أن سلطة المتصوفة في الأساس سلطة دينية.

إن من طبيعة السلطة ـ أي سلطة ـ أن تقيم، تحت شكل ظاهر أو مقنع، ديناً سياسياً فعلياً، حتى راح البعض يؤكد أن «علم السياسة يتأتى من التاريخ المقارن للأديان»[2]، وبحسب هذا التاريخ نجد أن السلطة السياسية كانت مقدسة، ويلفها الغموض الذي كان يمنحها هالة وبريقاً سحرياً وأثراً عميقا في نفوس رعاياها.

والمقدس هو أحد الأبعاد المختلفة للنشاط السياسي، كما إن الدين «يمكن أن يكون أداة سلطة تحقق من خلاله شرعيتها واستقدارها، وتستخدمه في نزاعاتها السياسية مع خصومها، وتكرس كل أنواع العبادات والطقوس بما في ذلك الخرافات، في سبيل تثبيت شرعيتها وضمان استمرار وجودها»[3]، فبحسب الكواكبي، ما من مستبد سياسي «إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله أو تعطيه مقاماً ذا علاقة مع الله»[4]. وقبل أن نبحث الإطار العام للتفاعل بين السلطتين، سنلقي نظرة تاريخية على نشأة هذه العلاقة وتطورها.

تتأكد قدسية السلطة من خلال العلاقة التي تجمع الحاكم بالرعية، خوف ورهبة، خضوع وإجلال بلا مسوغ عقلاني في كثير من الأحيان... إلخ. وتبرز الأبحاث الأنثربولوجية طبيعة هذا التقديس ومكوناته، إذ يؤسس التقديس الفردي داخل العشيرة أو القبيلة لتقديس مماثل في الميدان السياسي، فزعيم العشيرة هو نقطة الوصل بين أفرادها ومجتمع الأجداد، ومن ثم يتداخل كل من المقدس والسياسي، بحيث يبقى المضمون الديني للسلطة السياسية على الدوام حاضراً وثابتاً ظاهراً أو مغيباً.

وسلطة الدين والدولة، في جوهرها، من طبيعة متشابهة، وبحسب

---

(٢) جورج بالانديه، «الدين والسلطة،» ترجمة غسان زيادة، **الفكر العربي** (معهد الإنماء العربي، بيروت): ««المجتمع والسلطة»: دراسات في أنثربولوجيا السياسة والاجتماع،» العددان ٣٣ ـ ٣٤ (آب/ أغسطس ١٩٨٣)، ص ٤٧.

(٣) حسين الصديق، **الإنسان والسلطة: إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية** (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١)، ص ١٦.

(٤) عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص ١٣.

دوركايم، فإن علاقة السلطة السياسية بالمجتمع تشابه العلاقة القائمة بين الطوطم والعشيرة، «وهذه العلاقة هي بشكل جوهري مضمنة بالقدسية،(. . .) إن السلطة تقدّس، لأن كل مجتمع يؤكد إرادته في الخلود ويخشى العودة إلى العدم كتحقيق لموته الخاص»[٥].

ويعَد الدين نظاماً للتصورات والقيم، يشمل مجمل التجربة الإنسانية لمجتمع ما، تبعاً للمحور: مقدس ـ مدنس، الأمر الذي يجعله يشكل منطقاً كونياً أولياً، فمن ناحية يؤثر الدين، بصفة كونه نظاماً خاصاً للقيم، ما دام يتمحور حول التعارض بين المقدس والمدنس، على القيم الأخرى ـ بما فيها السياسية ـ والمصالح والمواقف، ومن ثم فهو يؤكدها ويبررها ويضفي عليها الشرعية (التقديس)، أو يعيد النظر فيها أو يستهجنها (التدنيس).

ومن ناحية أخرى، إن «ميدان السياسي لا يمكن أن يقتصر على علاقات التبعية والسيطرة والرفض المتعلقة بـ «حكومة الدنيا». إنه يتجذر بالتأكيد، في «إدارة الأشياء»، ويحرك، على حد سواء، نظم القيم والتصورات الدينية والأيديولوجية، ويطلق ويقنن القوى النفسية الفردية والجماعية»[٦].

يقع السياسي إذاً في صميم الاجتماعي، ويشكل مفاصله الرئيسة، وكان المجتمع البدائي، بما هو نمط من الاجتماع، لا يسمح للسلطة السياسية بأن تشكل نصاباً مستقلاً ومنفصلاً عن الجسد الاجتماعي، فالرئيس، الذي ينطق باسم قانون الآباء، لا يعبر عن رغبة فردية، بقدر ما يعبر عن نزعة الجماعة وتماسكها، وحدث لاحقاً «انقسام بين المجتمع ونفسه (. . .) وهذا الانفصال ـ الذي يشكل البنيان السياسي الكامل في أصل كل واقعة اجتماعية، ويشكل شرط إمكان كل سلطة ـ تجلى في البدء من خلال الشكل الديني، الذي يقضي بأن يوضع مرجع المجتمع في «خارجه»، أي، بأن يبعد إلى خارج المجتمع، المبدأ الذي يؤسسه ويهبه كيانه، والمصدر الذي يكسبه شرعته ونظامه، والمكان الذي يستمد ـ ابتداء منه ـ معناه ويعقل ذاته»[٧].

---

(٥) بالانديه، «الدين والسلطة،» ص ٤٧.

(٦) جورج رافيس جورداني، «السلطة السياسية في المجتمعات البدائية،» ترجمة ماري ـ فرانس موريس جيابزي، **الفكر العربي**، العددان ٣٣ ـ ٣٤ (آب/ أغسطس ١٩٨٣)، ص ٧٥.

(٧) مارسيل غوشيه، «دين المعنى وجذور الدولة،» ترجمة وتقديم علي حرب، **الفكر العربي**، العدد ٢٤ (١٩٨٢).

وجد المجتمع نفسه، هكذا، أمام تطور مهم، حيث انفصل عنه المرجع الديني الذي مثّل جذر الواقعة الدينية، وعبّر عن أساس فكرة الدين التي تقضي بأن يتعرف المجتمع على نفسه، من خلال شيء آخر مغاير له، أي تبعيتهم وارتهانهم لقرارات الغيب واللامرئي، وهو ما أطلق عليه غوشيه «دين المعنى».

والواقع أن تصور المجتمع لنفسه من خلال الدين، ينطوي على بعد سياسي ورمزي، «فالاعتقاد بأن مصدر التشريع والتقرير يأتي من خارج المجتمع، إنما هو [يعني] رفض المجتمع لقيام سلطة داخلية تملك حق التقرير وإعطاء الأوامر. والتسليم بارتهان البشر للعالم الآخر، إنما هو محاولة الجماعة لمنع «ارتهان الإنسان للإنسان». وبالتالي، طلب «المساواة»، ولو من خلال الارتهان للغيب»[8]. لكن ذلك لم يتحقق، إذ نشأ في المقابل نصاب سلطوي فعلي، بين ممثلي المعرفة من جهة، والذين ينبغي عليهم الخضوع من جهة ثانية، وعلى مستوى السلطة (الدولة)، تحول انفصال المجتمع عن مبدئه، من أداة لتحقيق المساواة داخل الجماعة ـ كما في الشكل الديني ـ إلى وسيلة للإخضاع، إذ يصبح الارتهان بين واحد وآخر، بين حاكم ومحكوم، آمر ومأمور.

هكذا قُدر لانفصال المرجع الديني عن المجتمع، أن يؤسس لانفصال مشابه في حقل السياسة، وجاء ظهور الدولة ليحمل معه نتائج هذا الانفصال من تسلط وقهر وتعال عن الواقع، الأمر الذي أحدث انقلاباً جذرياً في طريقة تعامل المجتمع مع ذاته من ناحية، وتغييراً حاسماً في مقام السلطة ووظيفتها من ناحية ثانية، فالسلطة تمتلك الحقيقة المطلقة وحق الانتفاع بالنقل المباشر عن المبدأ الأعلى «إن الديني شكل سياسي في النهاية، وإنه ينطوي على مشروع سلطة»[9]. ومن ثم، فمن بمقدوره أن يحاكم التجربة الدينية ـ السياسية ويسائلها؟! ومن ذا الذي يستطيع أن يسأل فرعون أو جلجامش أو الحجاج أو... إلخ؟ فمن الحق الملكي المقدس عند الفرس إلى الحق الإلهي في الإسلام تقدس المدنس ودنّس المقدس ووثّن الإله وألّه

---

(8) علي حرب، «الهوية، الثقافة، السياسة،» الفكر العربي، العددان ٣٣ ـ ٣٤ (آب/ أغسطس ١٩٨٣)، ص ٨٤.

(9) المصدر نفسه، ص ٩٥.

السلطان، ولا تزال البشرية تدفع فاتورة تفاعل الديني والسياسي حتى الآن!

وفي مرحلة لاحقة لانفصال المرجع الديني عن المجتمع، وما تبعه من انقسام المجتمع السياسي إلى فئتين متمايزتين، حاكمة ومحكومة، كان ظهور التساؤل عن سببية هذا التمايز، فإذا كانت الفئتان من جنس واحد، كيف تكون إرادة الحكام حرة تحدد نفسها بنفسها، بينا ليس لإرادة المحكومين من نصيب سوى الخضوع والانقياد؟ و«كيف نتصور إرادتين من طبيعة بشرية واحدة، ليستا على درجة واحدة، بل إحداهما تعلو على الأخرى؟»[١٠].

وكانت الإجابة، على الفور، أن طبيعة الحاكم إلهية، تغاير طبيعة المحكومين البشرية، وهكذا تحيل العلاقات القائمة بين المقدس والسلطة، إلى نسق الأسطورة! فالحاكم إله على الأرض أو ابن إله، أو على أقل تقدير مختار العناية الإلهية والمصطفى من قبلها، فالمرحلة الأولى (الحاكم إله) قامت على أساسها الحضارات القديمة في بلاد مصر وفارس والصين والهند، وكان الفراعنة والملوك والأباطرة ينظر إليهم باعتبارهم آلهة.

وتظهر بهذا القراءة التاريخية «بأن المفاهيم التي تستخدم لوصف مادة السلطة، لا تتأتى فقط من مفردات السياسة، ولكن أيضاً من المصطلح الديني، حتى ولو كانت هذه المفاهيم كلها ترجع إلى ميدان المقدس، أو الخارق»[١١].

وأصبحت طبيعة الحاكم مع ظهور المسيحية إنسانية، بعد أن كانت إلهية، لكنه إنسان من طراز خاص، اصطفاه الله دون سواه ليحكم في الأرض باسمه، ومن ثم كان ظهور «نظرية الحق الإلهي المباشر» باعتبار أن الحاكم إنما يستمد سلطته من الله مباشرة ومن دون وسيط آخر. ثم تطورت هذه النظرية إبان العصور الوسطى إلى ما يسمى بنظرية «الحق الإلهي غير المباشر» التي تقضي بعدم تدخل الذات الإلهية بصورة مباشرة في اختيار وتنصيب الحاكم، وإن كانت لا تنفي على الأقل وجود عامل «الهداية الإلهية» التي ترشد الأفراد إلى اختيار حاكم دون آخر.

---

(١٠) انظر: ثروت بدوي، **النظم السياسية** (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٢٤، ويحيى الجمل، **الأنظمة السياسية المعاصرة** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٩)، ص ٧٠ ـ ٧١.

(١١) بالانديه، «الدين والسلطة،» ص ٤٨.

أما في الإسلام، فيتداخل كل من السياسي والديني بشكل مثير للانتباه، فبعد أن وطد النبي (ﷺ) دعائمه السياسية في المدينة، على أسس دينية، قام بخلافته من بعده أبو بكر ثم عمر بن الخطاب (رضي الله عنهما)، متبعين نهجه الذي أرساه من قبل. واستعر الصراع السياسي في خلافة عثمان وانتهى بمقتله، وأفلت الزمام من يد علي بعد حروب دامت لسنوات خمس مع معاوية، وكان ما كان من مقتله هو الآخر.

وكانت الأطراف المتصارعة تستند جميعاً إلى النص الديني، مع أن الخلاف كان في الأصل سياسياً. وبنشأة الفرق والمذاهب أخذ الاستدلال بالنص الديني والاحتماء به ينحو نحو التكلف ووضع الأحاديث المكذوبة كما فعلت بعض الفرق، لكن القاسم المشترك الذي جمع السلطة القائمة ومعارضيها في الآن نفسه، هو محاولة استمالة ممثلي السلطة الدينية نحو هذه الفرقة أو تلك.

وعارض الكثير من الفقهاء والمتصوفة، في الواقع، الانتظام ضمن نسق سياسي أو توجه سلطوي ما، فقاوم العديد من الصحابة جملة الإغراءات التي قدمت لهم، ووقف بعضهم حتى من حروب علي ومعاوية، على الحياد، بينما مال بعضهم إلى هذا الفريق أو ذاك.

ولما انتهى الأمر إلى معاوية، وتأسست الدولة الأموية، وتحولت الخلافة إلى ملك عضوض، سعى خلفاء بني أمية جميعاً، ومن بعدهم بنو العباس، إلى استقطاب النخب الدينية إلى صفهم، وكانت مواقف حجر بن عدي وسعيد بن جبير وابن المسيب وابن السماك والثوري والأوزاعي والحسن البصري وأحمد بن المثنى وابن حنبل والحلاج، وغيرهم الكثير، تقف في وجه السلطة، وقد أودي بحياة بعضهم في سبيل التعرض للحق.

وعبّر السخاوي، أحد مؤرخي القرن العاشر الهجري، عن هذا الاتجاه بقوله: إن «من أعظم خطأ السلاطين والأمراء (. . .) تسمية أفعالهم الخارجة عن الشرع سياسة. فإن الشرع هو السياسة لا عمل السلطان بهواه ورأيه. فهم يقتلون من لا يجوز قتله ويفعلون ما لا يحل فعله ويسمون ذلك سياسة. وهذا تعاط على الشريعة يشبه المراغمة»[١٢].

---

(١٢) محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ** (بغداد: [د. ن.]، ١٩٦٣)، ص ٩٠.

وسنعرض في الفقرات التالية لآليات تعامل السلطة السياسية مع السلطة الدينية، ولأشكال هذا التفاعل التي تتحدد ضمن ما يلي: الاستقلال - التحالف - الاندماج - الاستبعاد - الإنكار.

تحكم الثنائية طبيعة السلطتين السياسية والدينية، فالسلطة السياسية تعني سلطة الحاكم أو سلطة الدولة، ويمكننا أن نميز كذلك في السلطة الدينية بين سلطة الدين وسلطة رجال الدين، الذين يقومون بدور المرجعية الدينية. لكن السلطتين كلتيهما تحيلان إلى سلطة أعلى منهما، فسلطة النص الديني، سلطة الكتاب، تحيل إلى سلطة الله الذي أرسل به رسوله، وسلطة رجل الدين، تحيل إلى سلطة المؤسس الديني، أي الرسول، فسلطان الله «يتبدى فقط عبر وسطاء من عباده البشر. وسواء أكان هؤلاء الوسطاء البشريون مجتهدين أم غير مجتهدين فقد قدر عليهم تنفيذ القصد الإلهي بإخلاص عبر تعاليم مكتوبة [وهكذا] تتحول سلطة النص الإسلامي إلى تسلط بشري على يد الوسيط، الذي سيعمد إلى استغلال مرجعية التعاليم في تنصيب نفسه كمستبد صاحب سلطة مختصة، علاوة على أن التسلط قد يصبح مؤسسياً عن طريق إنشاء هيئة معينة تدعي لنفسها حق تمثيل النص والتحدث باسمه»[١٣].

وبهذا يخضع المؤمن، المتحرك في إطار الدين، في الحقيقة لأربع سلطات متراتبة في وقت واحد، **الأولى** مطلقة (إلهية)، و**الثلاث** الأخر تبع لها، وتنبثق منها، أو تتوقف عليها بشكل أو بآخر، وهي: سلطة المرجع الديني ـ سلطة الرسول (ﷺ) ـ سلطة الكتاب (القرآن) ـ إلى جانب سلطة الله.

تطرح السلطة الدينية نفسها بشكل أو بآخر على أنها متصلة بالغيب، سواء من جهة المصدر والغاية، أم من جهة أي منهما، بينما السلطة السياسية دنيوية المصدر والغاية معاً، إذ تنبثق من الوجود الاجتماعي، وتهدف إلى السعادة الدنيوية. لكن اتصال السلطة الدينية بالغيب لا يعني غياب الجانب الدنيوي في طرحها، «فالدنيا موجودة بالنسبة إلى السلطة الدينية واقعاً وقيمة، إذ إنها ليست سلطة دينية، إنسانياً، في عالم الغيب، بل في هذه الدنيا. غير أن الدنيا مقصودة ومدركة ومستخدمة عند السلطة الدينية من وجهة الغيب،

---

(١٣) خالد مدحت أبو الفضل، **الاستبداد والمرجعية في الخطاب الإسلامي: دراسة الحالة المعاصرة**، ترجمة محمد صقر عيد؛ تقديم أنور إيمان (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ص ٢٩ و٣١.

في سبيل الحياة الآخرة والسعادة الأخروية»[١٤]. وسنبحث الآن بعضاً من أشكال التفاعل بين السلطتين، وفقاً لما حدث في التاريخ الإسلامي.

١ ـ استقلال السلطة الدينية عن السياسية

كان القرار السياسي طوال عهد الرسول (ﷺ) وخليفتيه، يخضع للأوامر الدينية في المقام الأول والأخير، وما إن تفرقت الأمة وانفرط عقدها في النصف الأخير من حياة عثمان وعقب مقتله، حتى بدا واضحاً أنها تسير في طريق التضحية بالشريعة لأجل السياسة.

ولن نستطرد في سرد مخالفات الخلفاء، فما أكثرها وما أبعدها عن عالم المثال، فطوال تاريخ الخلافة في الإسلام نصادف من لا يعرف منهم معنى العدل أو الإحسان كالسفاح، ومن يتسم بالغدر كالمنصور، ومن يكون جباراً عتياً كالوليد بن يزيد «فرعون ذلك العصر والدهر المملوء بالمصائب، [الذي] يأتي يوم القيامة يتقدم قومه فيوردهم النار»[١٥]. وحين قتل نظر إليه أخوه سليمان، وقال: «بعداً له! أشهد أنه كان شروباً للخمر، ماجناً، فاسقاً، ولقد راودني عن نفسي»![١٦].

وهكذا نصادف الخليفة السكير والمستبد وزير النساء واللواطي... إلخ[١٧]، «فتاريخ الخلافة الناقصة، منذ عهد الأمويين ومن بعدهم، مليء بأنواع إساءة السلطة. وإن كان هذا الاستبداد مصدره خروج هؤلاء الحكام على قواعد الخلافة الشرعية»[١٨].

واتسم أداء الخلفاء السياسي، علاوة على ممارساتهم الشخصية، بالتسلط

---

(١٤) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ١٤٣.

(١٥) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق وفهرسة سعيد محمود عقيل (بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٣)، ص ٢٤٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

(١٧) كان خمارويه الطولوني حاكم مصر والشام (ق٣هـ) يجبر الخدم على اللواط بهم، فاستفتوا الفقهاء في عقوبة اللوطي، فقالوا: إنه القتل، فتواطؤا على قتله، وقتلوه في قصره ليلاً ولاذوا بالفرار. انظر: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تهذيب تاريخ دمشق الكبير**، ترجمة خمارويه.

(١٨) عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري؛ مراجعة توفيق محمد الشاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩)، ص ٣٩.

وهتك الحرمات وتكريس الظلم والاستبداد، وبهذا حرموا أنفسهم حتى من التماس العذر لانتهاكاتهم الشخصية التي جاهروا بها وضح النهار، ووظفوا الجواري والخصيان والشعراء والماجنين والأحداث من الغلمان من أجل التلذذ! فظلموا أنفسهم وظلموا معهم الناس.

لم يكتف الخلفاء بخروقاتهم وخروجهم على ظاهر الشرع الحنيف وأحكامه، وإنما سعوا إلى إسباغ الشرعية على انتهاكاتهم السياسية، وطلباً لذلك، حاولوا ـ واحداً تلو الآخر ـ استمالة ممثلي السلطة الدينية، بالترغيب تارة والترهيب والتعذيب تارات أخرى. وليس مستغرباً ـ والحال هذه ـ أن يعتزل بعض الصحابة وكبار التابعين الساحة السياسية، معلنين رفضهم القاطع الدخول في سجالات سياسية ذات صبغة دينية.

وحين سأل وكيع بن أبي سود التميمي، والي خراسان المستبد، الحسن البصري قائلاً: «ما تقول في دم البراغيث يصيب الثوب، أيصلى فيه؟ فقال: يا عجباً ممن يلغ في دماء المسلمين كأنه كلب، ثم يسأل عن دم البراغيث. فقام وكيع يتخلج في مشيته كتخلج المجنون (. . .). ويدين الحسن البصري، بعبارة عميقة المعنى، المجتمع الذي يعظم جلاديه، بقوله عن الحجاج: «أتانا أُعيمش أُخيفش فقال بايعوني فبايعناه ثم رقى هذه الأعواد ينظر إلينا بالتصغير وننظر إليه بالتعظيم، يأمرنا بالمعروف ويجتنبه، وينهانا عن المنكر ويرتكبه»[(١٩)].

وحاول الفقهاء والمتصوفة والمحدثين في هذا الإطار الاحتفاظ باستقلالهم عن السلطة السياسية وتوابعها، غير أن الاستقلال بين السلطتين لا يعني انغلاقاً من جهة إحداهما تجاه الأخرى، وليس تجاهلاً تصطنعه الواحدة حيال الأخرى، وإنما يعني انفتاح هاتين السلطتين، من دون خروج عما تتطلبه طبيعة الأشياء، وهو ما تم لاحقاً، ممهداً لحال التحالف، ثم الاندماج بينهما.

يقتضي الاستقلال بين السلطة السياسية والسلطة الدينية الاعتراف المتبادل بينهما بحق كل واحدة منهما بوجود منفصل عن وجود الأخرى. وهو أمر ما كان للسلطة السياسية أن تقره من دون الحصول على غطاء شرعي لممارساتها الاستبدادية وطبيعة وجودها في المجتمع الإسلامي.

ويعد الحسن البصري الكيان الذي شخصن بذاته مبادئ الاستقلال، وقد ذلل

(١٩) رشيد الخيون، **معتزلة البصرة وبغداد** (لندن: دار الحكمة، ١٩٩٧)، ص ٢٩ ـ ٣١.

في ذاته الاجتماعية ـ الأخلاقية ضيق السلطة وغلو ذواتها، في حين «تحسست السلطة الأموية في صمته معارضة مستترة، وفي آرائه القدرية تحدياً لجبريتها السياسية (. . .). إن شخصنته للحزن هي رد فعل اجتماعي ـ أخلاقي ضد الرذيلة الاجتماعية والسياسية (. . .) أما قدريته فلم تكن إلا القدر المتسامي للحرية في إدراك جوهرية الحق (العدل). فقد أكد في جوابه على استفسار الخليفة عما إذا كان كلامه بالقدر يتفق مع ما في القرآن والسنّة، قائلاً: بأن من الضروري الاحتجاج بحجج الله لا الهوى [السلطاني]، وأن معنى الإرادة وحقيقتها في اتباع الحق، وأن قضاء الله وقدره هو أمره بالمعروف والعدل والإحسان»[٢٠].

ولقد مثل ارتفاع المحايدين عن هوى المتصارعين الصيغة الأخلاقية المتسامية للعدل، وجسدت تصرفاتهم المستقلة وأحكامهم الجريئة على السلطة تجلياً نموذجياً لما ينبغي أن يكون عليه ممثل السلطة الدينية من استقلال إزاء السلطة السياسية وممثليها. كما تمثل الفقهاء والمتصوفة ـ وبخاصة في القرنين الأول والثاني الهجريين ـ الشريعة معارضة ضد مسيرة الدولة الدكتاتورية التي لا تستند إلى أصول شرعية ـ دستورية، «يضاف إلى ذلك نمو السلطة القضائية التي كانت تنزع إلى الاستقلال عن السلطة التنفيذية (. . .) وحاول الفقهاء إيجاد جهاز قضائي ينظر في المشكلات الناجمة بين السلطة والأفراد، فكانت ولاية المظالم (. . .) ويبدو أن الفقهاء لم يجدوا هذا الإجراء مجزياً بحد ذاته، بالنظر إلى اجتماع الخصم والحكم في شخص واحد، فطورت ولاية المظالم في المؤلفات الفقهية لتكون مؤسسة مستقلة يتولاها قضاة يملكون حق الحكم على رجال السلطة بمن فيهم الخليفة»[٢١].

لكنها لم تكن انعكاساً لتطور فعلي وواقعي لتعارضها مع نزعة الخلفاء الاستبدادية، ثم تسلط القضاة واستبدادهم في ما بعد، وهو ما يكشف عنه قول أحدهم: «كنا نفرّ من الولاة الجائرين إلى القضاة واليوم نفر من جور القضاة إلى الولاة»، وقد فسد ذوق القضاة وانحطت أخلاقهم.

ويحكي ابن كثير في أخبار العام (٢٠٨هـ/ ٨٢٣م) «وفيها ولى المأمون

---

(٢٠) ميثم الجنابي، **الحضارة الإسلامية روح الاعتدال واليقين** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، [٢٠٠٥])، ص ٢٤.

(٢١) هادي العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ط ٢ (نيقوسيا، قبرص: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٩)، ص ٦٠.

محمد بن عبد الرحمن المخزومي القضاء بعسكر المهدي. . . ثم عزله عن قريب وولى مكانه بشر بن الوليد الكندي (. . .) فقال المخزومي في ذلك:

يا أيها الملك الموحد ربه ... قاضيك بشر بن الوليد حمار

ينفي شهادة من يدين بما به ... نطق الكتاب وجاءت الأخبار

ويَعُدُ عدلاً من يقول بأنه ... شيخ يحيط بجسمه الأقطار(٢٢)

وليس غريباً أن يصادر المتوكل أموال القاضي يحيى بن أكثم، وقد بلغت ثمانين ألف دينار غير الأراضي الكثيرة التي كان يحوزها بالبصرة!(٢٣) والأمثلة في هذا الإطار أكثر من أن تحصى.

وخلاصة الأمر، أن استقلال السلطتين ـ حال حدوثه ـ يمثل شكلاً من أشكال التفاعل بينهما، وليس بمثابة انكفاء وتجاهل متبادل كما يخيل إلى البعض، فمن الحقائق الثابتة تاريخياً أن الإنسان لن يصل إلى وضع ينعدم فيه تأثير الدين في السياسة والعكس، إلا باعتزال الدين وانسحابه كلياً من هموم الدنيا، أي من مسرح الحياة والكيان الإنساني؛ وهو أمر بعيد المنال ـ إن لم يكن مستحيلاً ـ «فالدين قوة روحية ثقافية اجتماعية والسلطة الدينية سلطة روحية ثقافية اجتماعية. ولذلك تكتسب العقيدة الدينية [حتى] في الدول المستقلة من الدين موقعاً يضارع الموقع الذي تحتله العقيدة الأيديولوجية»(٢٤).

٢ ـ تحالف السلطة الدينية والسياسية

يرى الموقف الديني في السياسة حقلاً لتجليات الاجتماع الديني، بما يحمله من إيمان الفطرة وأخلاقيات العقيدة ومسلكيات التدين، ذلك أنه «عبر مراحل تاريخ البشرية لم ينفصل الاجتماع الديني عن الاجتماع السياسي، إلا في لحظات من التاريخ المديد»(٢٥).

---

(٢٢) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، مج ١٤، ص ١٦٨.

(٢٣) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٣٦١.

(٢٤) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ١٨١.

(٢٥) وجيه كوثراني، «الدين والسياسة، بحثاً عن علاقة متوازنة من خلال التجربة اللبنانية،» **منبر الحوار** (بيروت)، السنة ٧، العدد ٢٦ (خريف ١٩٩٢)، ص ٣٤.

وتتعدد أنواع التحالفات بين السلطتين، وتختلف من فترة تاريخية إلى أخرى ومن ديانة إلى معتقد مغاير، فثمة تحالف مرحلي وآخر بنيوي، كما تختلف هذه التحالفات قوة أو ضعفاً بحسب الظروف والملابسات التي تحيط بها. ويقف التحالف بوصفه شكلاً من أشكال التفاعل بينهما بين مرحلتي الاستقلال ومرحلة الاندماج التي تتوحد فيها كلتا السلطتين في شخص الحاكم، فيصبح حكمه سياسياً ودينياً في آن معاً.

وتحتفظ السلطة السياسية بماهيتها في شكل التحالف، مدركة تمايزها عن السلطة الدينية من دون أن تنفصل عنها أو أن تتحرر من هيمنتها بصورة كاملة، فالتحالف بين أي شيئين من شأنه ألا يذيب عنصراً ما بالكلية في الآخر، وإلا لاستحال إلى اندماج متكامل. وتقع في إطار التحالف مقولة أردشير ملك الفرس التي تقرر أن «الملك والدين توأمان، لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه»[٢٦]. وتضعنا هذه المقولة مباشرة أمام معطيين رئيسين، المعطى **الأول** تأكيد تمايز الرئاسة في الدولة (الملك) عن الرئاسة في الدين، والمعطى **الثاني** تحديد نطاق السلطتين، فالسلطة السياسية تمارس فعلها في الجسد، وتعد السلطة الدينية سلطة روحية، تمارس عملها وسلطتها على النفوس والأفئدة.

تلجأ السلطة السياسية إلى التحالف والسلطة الدينية بحثاً عن اكتساب صفات لها طابع القداسة والجلالة والسمو والتعالي، وبغية طمس صفاتها المدنسة الدنيئة، وتقع الظاهرة الدينية مباشرة تحت ثنائيات، مثل القداسة والنجاسة، النعمة والنقمة، المنحة والمحنة، البركة واللعنة. . . إلخ.

وترتحل بعض هذه المفاهيم من الحقل الديني نحو الحقل السياسي من خلال التحالف بينهما، ويتم توظيف صفات الله سياسياً في هذا السياق، بحيث تسبغ على الحكام الأرضيين، فليس غريباً أن يضفي الوليد بن عبد الملك على نفسه هالة من القداسة، حتى إنه حرّم مناقشته ومخالفته، ومنع الناس من أن ينادوه باسمه، وخوّفهم وقتلهم بسبب ذلك[٢٧].

وتنال السلطة السياسية من السلطة الدينية التبرير والتأييد والبركة بفضل تحالف السلطتين، مقابل أن تنال الأخيرة الدعم والتكريس الرسمي، فتجمع

---

(٢٦) نصار، المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٢٧) حسين عطوان، **الأمويون والخلافة** (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٦)، ص ١٤٥.

ما بين السلطة الروحية والرعاية السلطانية، «وينتج عن ذلك كله ترسيخ سلطة الحاكم المطلقة في الشؤون الزمنية العامة، وترسيخ سلطة الدين [ومن ثم ممثليه] في الشؤون الروحية والأخلاقية والثقافية»[٢٨].

وتبقى الإشكالية قائمة في حدود التساؤل عما إذا كان هذا التحالف بين السلطتين ظاهرياً فقط أم لا، وعما إذا كان يتم التضحية بإحدى السلطتين في سبيل الأخرى عند تعارضهما أم لا، وهو ما سنناقشه في عنصر قادم من بحثنا هذا.

تضع السلطة السياسية بالحسبان، في شكل التحالف بين السلطتين، عدة أمور، تتعلق بالسلطة الدينية، منها حقيقة السلطة الدينية بوصفها فطرة إنسانية لا يمكن قمعها عبر تشريعات أو ممارسات اضطهادية، ومسلمة موقع التدين باعتباره تجلياً ثقافياً للمقدس، يبدو من خلال القيم والطقوس والعادات، وكذلك اعتبار الدين معطى اجتماعياً فاعلاً ومؤثراً في الحقل السياسي وعلاقات السلطة على مستوى المجتمع والدولة، إذ تشكل التعاليم الدينية سنداً قوياً تركن إليه السلطة السياسية في ممارسة وظائفها الأمنية والتنظيمية في المجتمع.

فكيف للسلطة السياسية أن تغض الطرف عن تعاليم دينية تمنع القتل والنهب وتأمر بالطاعة والامتثال والانصياع والإذعان وتحرّم الخروج على أولي الأمر، كما تدعو إلى القناعة والرضا والاستهانة بالدنيا والزهد فيها وترك ما لقيصر لقيصر. . . إلخ؟

وهل لها أن تنظر إلى مثل هذه التعاليم إلا بعين الرضا؟ فالأخلاق الدينية ذات التوجه الاجتماعي تعد حلقة أساسية في شكل التحالف بين السلطتين، وبخاصة إذا ما انتظمت ضمن تصور دستوري ـ تشريعي، يحفظ للمجتمع سلامته وأمنه، وللسلطة ضمانة الولاء والتبعية، وبخاصة أكثر إذا ما صدرت مثل هذه التوجيهات الدينية عن شيخ تحفظ له الرعية مكانته، وتتهيب عدم الامتثال لأوامره، وترى في طاعته طاعة لله وفي التقرب إليه سبيلاً إلى الفتح الرباني وضماناً لنعيم الدنيا وحسن الآخرة.

يمكن القول إن الدولة الأموية كانت قد فشلت، إلى حد ما، في

(٢٨) نصار، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

اكتساب صفة الدولة الراعية للدين، إذ لم تحقق نجاحاً يذكر إلا مع طائفة القراء التي سرعان ما اندثرت بعد حين، بينما لم تستطع أن تخترق صفوف أكثرية الفقهاء والمحدثين والمتصوفة الذين تمسكوا بمبادئ العدالة الاجتماعية معارضين السلطة القائمة «وهم الذين شرّعوا حركة مقاطعة العمل في جهاز الدولة ومنها العمل في [سلك] القضاء والإدارة. وكانت حركة كاسحة انتظمت أكثريتهم (. . .) وكانت لهم علاقة بالناس تنمو وتتوطد على حساب العلاقة مع الخليفة الأموي، وواجهوا الخلفاء بالمقاطعة إلى حد دعم الحركات المسلحة ضدهم»[٢٩].

وأخذ الفقهاء الجدد، بنهاية القرن الثاني الهجري، يبتعدون عن تقاليد أوائل الفقهاء ويقتربون من المهام الاعتيادية لرجل الدين، كما اختفت في الفترة ذاتها طائفة القراء، ثم شهد النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ظهور المذهب السني، ويمكننا في هذه المرحلة ملاحظة بعض الجوانب المتعلقة بتبعية الديني السياسية، فنصادف هنا وهناك تعليلاً أو تفضيلاً لبعض الفتاوى السلطانية «وبدل أن يكون السياسي تابعاً للفقيه، أصبح العكس هو الصحيح، إذ سار الفقهاء في ركب الحكام وأضحت فتاواهم مطية لأهواء الزعماء (. . .) يستخدمها كل من يريد فرض شرعية على واقع غير شرعي»[٣٠]. وهو ما سنناقشه في العنصر التالي.

٣ ـ اندماج السلطتين السياسية والدينية

تمثل استراتيجية الدولة العباسية في التعامل مع المثقفين عامة، نقلة نوعية في انفتاح السلطة السياسية مع السلطات الأخرى، وعلى رأسها السلطة الدينية. وقد واصلت الخلافة العباسية توسعاتها الإمبراطورية عقب توطيد حكمها الجديد وتصفية المناوئين الاعتياديين، كأذيال بني أمية ومن والاهم، فضلاً عن العلويين.

وكان المنصور قد «انصرف لمعالجة وضع المثقفين بسياسة ذات ثلاثة أبعاد:

(٢٩) هادي العلوي، **محطات في التاريخ والتراث** (دمشق: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٧)، ص ١٣٣.

(٣٠) حامد العبد الله، «جدلية العلاقة بين الدين والسياسة: دراسة في الاتجاه التوفيقي في الفكر السياسي الإسلامي،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ٢٤، العدد ٣ (خريف ١٩٩٦)، ص ٣٢ ـ ٣٤.

[أ] استدراجهم للتعامل معه.

[ب] ملاحقتهم بالحبس والتشريد في حالة اليأس منهم.

[ج] التغاضي عن نشاطاتهم ما لم تشكل خطراً مباشراً»[٣١].

وسرعان ما أدركت الدولة الجديدة أن استخدام وسائل القمع والإرهاب قاعدة عامة مع المثقفين لا تجدي نفعاً، وتنتهي بنتائج غير مرجوة، حين يتم استخدامها مع ممثلي السلطة الدينية بصفة خاصة، فمن ناحية يتمتع بعضهم بسلطة عاتية لدى الرعية، الأمر الذي يمثل تهديداً وخطراً على الدولة الناشئة، في ما لو تصاعد التصادم ليبلغ حد التمرد والثورة. ومن ناحية ثانية، يمكن القول إن بني العباس استوعبوا الدرس الأموي جيداً، وبخاصة في ما يتعلق باستراتيجية التعامل مع النخب المثقفة. وما لبث مد المعارضة للسلطة في أوساط الفقهاء والمتكلمين أن تراجع، وعلى العكس من ذلك كانت فئة الأقطاب من المتصوفة تنفرد «بتعبيرها عن النهج الأشد تكاملاً للتصوف (...) مندمجة في الناس مع استقلال عن سلطة الدولة وسلطة الدين وسلطة المال»[٣٢].

وتتوحد السلطتان على مستوى الحاكم في الشكل الاندماجي، وترتحل المفاهيم من المجال الديني إلى الحقل السياسي مسقطة سلطتها وحضورها وقداستها على الأخير، فعلى سبيل المثال، يتجاوز الفكر السياسي تناقضات الواقع الاجتماعي التي تستلزم قدراً معيناً من تحقيق الوحدة والعدل، نحو عقيدة التوحيد الشامل التي تعني اجتماعياً أن لجميع أفراد البشر أصلاً واحداً ومرجعاً واحداً هو الله الذي يحكمهم بوصفهم إخوة، «إن عقيدة التوحيد الشامل تستلزم واحدية العقيدة في المجتمع [والأهم] وواحدية السلطة في المجتمع نفسه: وهكذا (...) تفقد السلطة السياسية طابعها الأساسي من حيث هي سلطة دنيوية (...) وتشارك في صفات من صلب الدين، مثل الفوقية والقدسية»[٣٣].

وتتحد الإرادتان، السياسية والدينية، هكذا أيضاً، فتصبح الأولى امتثالاً

---

(٣١) العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص ٨٥ - ٨٦.

(٣٢) العلوي، **محطات في التاريخ والتراث**، ص ١٣٦.

(٣٣) نصار، **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**، ص ١٤٨.

للإرادة الإلهية، أو محاولة للتطابق معها، وبديهي أن تغدو الطاعة السياسية ـ والحال هذه ـ واجباً دينياً، وأن تقاس وظائف السلطة السياسية وتوجهاتها بحسب ما تقتضي الشريعة التي تعبر عن إرادة الله الظاهرة، فتتموضع السلطة السياسية ضمن دائرة أعم، هي السلطة الدينية التي تستوعبها استيعاباً كاملاً. وهو ما يعبر عنه بلفظة «الدولة الدينية» التي تمثل الوجه الأول من العملة، أما الوجه الثاني، فيأتي على النقيض تماماً، حيث تُستوعب السلطة الدينية داخل السلطة السياسية، وتصبح في حال تبعية لها، كما حدث في تاريخ الإسلام على نحو ما سنفصل في ما يلي:

عمل العباسيون على تركيز مؤسسات السلطة في أيديهم واستغلال المؤسسات الدينية لإسباغ الشرعية على حكمهم وتحقيق مآربهم كافة التي تستلزم غطاء قانونياً، فنظموا تلك المؤسسات بالطريقة التي تخدمهم، وقاموا بتقريب بعض الفقهاء على حساب البعض الآخر، ما أدى إلى اختلال معادلة التوازن بين المرجعية الدينية من جهة، والاستبداد والتسلط السياسي من جهة ثانية، وأصبح ثمة خطورة بالغة ناشئة من تحويل الدين إلى ألعوبة بحسب الرغبات والنزوات الشخصية للحاكم أو الفقيه.

وعلى سبيل المثال، حين أفضت الخلافة إلى الرشيد الذي كان يمتلك أربعة آلاف جارية في قصره، وقعت في نفسه جارية من جواري أبيه المهدي، فراودها عن نفسها، فأخبرته أن أباه قد طاف بها، ومن ثم فلا حيلة له إليها، فأرسل الرشيد إلى أبي يوسف الملقب بفقيه الأرض وقاضيها، باحثاً عن مخرج من مأزقه الشهواني، فجاءه جواب القاضي أن «اهتك حرمة أبيك، واقض شهوتك، وصيّره في رقبتي»(٣٤).

وأمر الرشيد للفقيه بمئة ألف درهم، في حادثة مماثلة، فطلب تعجيلها قبل الصبح، فقيل: إن الخازن في بيته والأبواب مغلقة، «فقال أبو يوسف: قد كانت الأبواب مغلقة حين دعاني، ففتحت»(٣٥).

إن الأخطر من ذلك، هو أن يقوم الفقيه بتكفير أحد المعارضين السياسيين بتهمة دينية، وكثيراً ما نصادف في مثل هذه الحوادث قول أحدهم:

---

(٣٤) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تحقيق وفهرسة سعيد محمود عقيل (بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٣)، ص ٢٨٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٨١.

«اقتله ودمه في رقابنا» أو «اقتله ودمه في عنقي» ولإرضاء الخليفة أكثر، يبادر أحدهم قائلاً: «اسقني دمه يا أمير المؤمنين»... إلخ.

ويذكر الطبري، في إشارة لافتة، في معرض حديثه عن مقتل أحمد بن نصر الخزاعي، إبان محنة القول بخلق القرآن، ما نصه: «فلما أتي بأحمد بن نصر لم يناظره الواثق في الشغب ولا فيما رفع إليه من إرادته الخروج عليه ولكنه قال له: يا أحمد، ما تقول في خلق القرآن»؟[٣٦].

وهكذا تُصفّى الحسابات السياسية من خلال قضايا ذات لبوس ديني وتهم زائفة بالكفر والزندقة والإلحاد، على مرأى ومسمع ومشهد وبفتوى الفقهاء السلطانية.

تتماهى السلطة السياسية مع الدين وسلطته لأغراض سلطوية، الأمر الذي مهد لظهور «الاتجاه التوفيقي» في الفقه، «من أجل تكييف مبادئ الشريعة الإسلامية ـ خاصة ما يتعلق منها بممارسة الحكم ـ كي تنسجم مع الواقع السياسي المعيش وظروف الواقع»[٣٧].

وكان من نتائجه، في ما يخص الخلافة، شرعنة كل من إمارة الاستيلاء، والإمامة بالقهر والغلبة، وجواز تعيين أولياء العهد بالتسلسل، واحداً تلو الآخر، بالإضافة إلى التخلي عن شرط العدالة في شخص الخليفة، والقول بقبول الخلافة المستبدة والصبر عليها وعدم جواز الخروج على الإمام الجائر مهما بلغ فسقه... إلخ.

وأدى ذلك إلى تفريغ الخلافة من محتواها الديني، بدعوى الحرص على وحدة دولتها، والمصلحة العامة، والخوف من وقوع الفتنة، وهو أمر أقل ما يقال عنه إن الوقائع التاريخية كذّبته.

وبهذا نكون قد استعرضنا أشكال التفاعل بين السلطتين، استقلالاً، وتحالفاً، واندماجاً. وسنتحدث عن إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة، في العنصر القادم، من زاوية أولوية القرار عند التعارض.

---

(٣٦) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه نعيم زرزور، ١٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، حوادث العام ٢٣١هـ/ ٨٤٥م.

(٣٧) العبد الله، «جدلية العلاقة بين الدين والسياسة: دراسة في الاتجاه التوفيقي في الفكر السياسي الإسلامي،» ص ٣٤.

٤ ـ الدين والسلطة ـ وأولوية القرار السياسي

يُنسب إلى الإمام علي (ﷺ) قوله: «من ملك استبد»[٣٨]، أي إن السلطة سبب للاستبداد، كما إنها مصدر الداء والسبب الأكبر للفساد، فالملك، بحسب ابن خلدون، يعني «التغلب والحكم بالقهر(...) وصاحب العصبية [السلطة] إذا بلغ رتبة طلب ما فوقها. فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس»[٣٩].

ولا يقتصر السعي نحو الغلبة والقهر على علاقات السلطة السياسية بالمحكومين، وإنما تقهر السلطة السياسية كذلك كل سلطة أخرى، ففي ما يخص تعاطيها والسلطة الدينية، سعت بداية إلى إضفاء طابع الشرعية على ممارساتها القمعية وطريقة وصولها إلى الحكم، مستخدمة القهر تارة، وأسباب التحكم الناعم تارة أخرى، وما إن أقامت ضرباً من التحالف معها، حتى سعت بكل ما أوتيت من قوة إلى استيعابها، ولو جزئياً، وصولا إلى حال الاندماج التام بينهما، ومن ثم تبعية السلطة الدينية لها.

ولنبحث الآن صيرورة تبعية الديني للسياسي في تاريخنا الإسلامي، ونتائجها على نطاق اتخاذ القرارات السياسية، وما إذا كان الدمج بينهما، قد مثّل إساءة للقيمة الدينية وقد توارى خلفها السياسي، ومدى قرب أو ابتعاد الممارسة السياسية في الإسلام من الماكيافيللية.

مَثلُ الدين والسياسة كالعربة والحصان، ويفترض في الإسلام أن يكون الحصان ممثلاً للدين، بينما تخص السياسة العربة، فإلى أي مدى وافق درب المسيرة هذا التصور؟

قامت الخلافة بعد رحيل رسول الله (ﷺ) وفق أسس دينية، وسرعان ما بدأ التحول من الخلافة إلى الملك أيام عثمان، وصولاً إلى صورته النهائية على يد معاوية.

وميّز ابن خلدون بين الخلافة والملك، فاعتبر «أن العدل المحض إنما

---

(٣٨) وفي رواية أخرى، «من ملك استأثر»، انظر: علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، شرحه محمد عبده؛ حققه وزاد في شرحه محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ج ٢، ص ١٩٢.

(٣٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٦)، ص ٢٤٩.

هو في الخلافة الشرعية (. . .) وهي قليلة اللبث»[٤٠]. واتسعت الخروقات مع الملك، وتفاقمت الإساءات، وأصبح الحكم استبداداً وتفرداً بالأمر دون أهله، يرسي قواعده بالسيف والقوة.

وعبّر يزيد بن المقنع عن هذا التوجه الجديد لدار الملك، أيما تعبير، وحسم المسألة بقوله، وقد وقف يوماً: «أمير المؤمنين هذا، مشيراً إلى معاوية، فإن هلك فهذا، مشيراً إلى يزيد، فمن أبى فهذا وأشار إلى سيفه فقال معاوية: اجلس، فإنك سيد الخطباء»![٤١].

ولن نستطرد في سرد الممارسات القمعية بدولة الأمويين، ولم يختلف الأمر كثيراً بتولي بني العباس، سواء على مستوى المنظور الديني أم الأداء السياسي، فعموم الخلفاء، منذ تحوُّل الخلافة إلى الملك وحتى سقوط بغداد، باستثناء عمر بن عبد العزيز، يصدق فيهم قول شقيق بن سلمة للأعمش المحدث المشهور: «يا سليمان، والله ما عند هؤلاء تقوى أهل الإسلام ولا أحلام أهل الجاهلية»[٤٢]، الأمر الذي دفع الحسن البصري إلى أن يقول لأحد الممتنعين عن أخذ عطاء الخلافة، طمعاً في استحقاقه بالدار الآخرة: «قم. . ويحك! خذ عطاءك، فإن القوم مفاليس من الحسنات يوم القيامة»[٤٣].

ولم تمثّل التدابير السياسية المستقلة عن الدين التي اتبعها الأمويون، قمة هذا الأمر، فلم يكن بنو العباس أقل خوفاً لله منهم، وفي رواية لابن أنعم المعافري ذات دلالة بالغة، يقول فيها: «كنت أطلب العلم مع أبي جعفر المنصور قبل الخلافة فأدخلني يوماً منزله (. . .) وقال يا جارية عندك حلوى؟ قالت لا. قال ولا تمر؟ قالت ولا تمر. فاستلقى ثم قرأ ﴿**عسى ربكم أن يهلك عدوُّكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون**﴾[٤٤] فلما ولي المنصور الخلافة دخلت عليه (. . .) فاستدناني وقال: يا أبا عبد الرحمن بلغني أنك كنت تفد إلى بني أمية. قلت: أجل. قال: فكيف رأيت سلطاني من سلطانهم (. . .)

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٦٤.

(٤١) **العقد الفريد**، مجلد ٥، ص ١١٩.

(٤٢) **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص ٨٢.

(٤٣) الحسن البصري، «رسالة في القدر،» في: **رسائل العدل والتوحيد**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)، ص ٦٧.

(٤٤) **القرآن الكريم**، «سورة الأعراف،» الآية ١٢٩.

قلت: يا أمير المؤمنين، رأيت ظلماً فاشياً. والله يا أمير المؤمنين ما رأيت في سلطانهم شيئاً من الجور والظلم إلا ورأيته في سلطانك، وكنت أظنه لبعد البلاد عنك فجعلت كلما دنوت كان الأمر أعظم. أتذكر يا أمير المؤمنين يوم أدخلتني منزلك (. . .) فأطرق طويلاً ثم أومأ إلى الربيع [حاجبه] أن أخرج، فخرجت وما عدت إليه»(٤٥).

تابع المنصور منهج بني أمية في تقديم السياسي على الديني وأولويته عند اتخاذ القرارات السياسية، وكم من عهود نُكثت ورقاب قُطعت وأجساد مُثّل بها وأرواح أُزهقت من دون أن تسأل أو تعلم بأي ذنب قتلت، وكم من قبور نبشت وأحلاف نقضت وأخرى أبرمت مع العدو نكاية في خلافة أخرى ببلاد المسلمين، ناهيك بالفتك بالمقربين والمناوئين على حد سواء، وغيره مما يستحيل وجود سند له في الإسلام بوصفه ديناً يدعو إلى المحبة والعدالة والسلام. وثمة حقيقتان في ما نحن بصدده الآن: **الأولى**، ينبئ استقراء التاريخ ويثبت أن تحالف الديني والسياسي كان أمراً ظاهرياً فحسب، «فالقرار السياسي كان في غالبية الأحوال من اختصاص الحاكم الذي لا يأبه لموقف الدين أو في أحسن الأحوال يطلب التبرير بفتوى بعد أن أبرم الأمر»(٤٦). فظلت إشكالية العلاقة بينهما مجمدة على أساس التكامل الظاهري وتبعية الديني للسياسي حقيقة، فآلية الحكم تكاد تكون واحدة: بلوغ الأهداف الخفية أو المعلنة وإقرار واقع ملموس يتغلب بثقله على مبادئ الأخلاق والتعاليم الدينية. وتسفر هذه الحقيقة عن نفسها عند تحليلنا للمحن التي تعرّض لها ممثلو السلطة الدينية، كابن حنبل والحلاج وغيرهما، والتي كانت من مقتضيات السياسة في المحل الأول والأخير، إذ اتسمت الإجراءات التي اتخذت في هذا الشأن بأنها كانت سياسية بحتة، وإن بدت في لبوس ديني متخفية تحت قناعه.

ولا تتوقف أولوية السياسي على الديني على جانب دون آخر، وإنما تشمل الحقول كافة التي تمارس فيها السلطة فعلها، فمن تبنّي منهج تصفية

---

(٤٥) انظر: حسن حسني عبد الوهاب، **مجمل تاريخ الأدب التونسي من فجر الفتح العربي لأفريقية إلى العصر الحاضر** (تونس: مكتبة صادر، ١٩٦٨)، ص ٣٢ ـ ٣٣، وترجمة المعافري في: محمد بن محمد مخلوف، **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية: مع التتمة** (القاهرة: المطبعة السلفية، [١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م])، ج ١، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٤٦) مصطفى النيفر، «**الوجه والقناع**: الدين والدولة من خلال محاكمات ابن حنبل، الحلاج، ابن رشد،» **منبر الحوار**، السنة ٧، العدد ٢٦ (خريف ١٩٩٢)، ص ٨.

الخصوم وقمع المناوئين، إلى الاستعانة بالأعداء في مجابهة الثورات الداخلية، إلى إزاحة الأنداد داخل محيط الأسرة المالكة ذاتها، عبر القتل والسجن والتعذيب والوصول إلى كرسي السلطة على جثث الإخوة وأبناء العمومة والآباء، فالمأمون يقتل الأمين، ومن قبله اتفق الرشيد مع أمه على قتل أخيه الهادي؛ ومن بعدهما تواطأ المستنصر على قتل أبيه المتوكل بالاستعانة بالعنصر التركي حتى تم له الأمر. . . إلخ. حلقة مستمرة وفصول متوالية من مسلسل سفك الدماء والتصارع على السلطة كيما يحظى أحدهم في النهاية بلقب «أمير المؤمنين»! و«خليفة المسلمين»!

ولم يكن الدين مصدر الداء في كل الأحوال، بل واقع ممارسة السلطة التي كانت تستغله تارة وتجابهه تارة أخرى، بحسب ما تقتضي المصلحة السياسية في المقام الأول.

الحقيقة **الثانية**، إن الحركات الاجتماعية التي قامت في الإسلام ضد السلطة القائمة، كانت سرعان ما تتراجع عن أهدافها ما إن تصل إلى السلطة ـ مع استثناءات بسيطة جداً ـ فعلى سبيل المثال، تمّ الاعتراف بولاية العهد من قبل السلطة القائمة، أموية كانت أم عباسية، وهو أمر استندت عليه المعارضة في تبرير الخروج على السلطة، لكنها عملت به «في حالات وصولها إلى السلطة كدولة الأدارسة التي أقامتها الزيدية في المغرب والدولة الفاطمية التي أقامتها الإسماعيلية في مصر (. . .) وسارت على نفس النهج [نهج كسرى وقيصر الأموي والعباسي] دولتا الموحدين والمرابطين اللتان قامتا تحت شعار العودة إلى الكتاب والسنّة»[٤٧].

وكان الفكر السياسي في عمومه، السنّي منه بخاصة، لا يفصل بين الديني والسياسي، كما كان كل من السلطة والمفكرين يخلطون قليلاً أو كثيراً، عن اقتناع أو عن ماكيافيللية، بين الدين والسياسة، إلا أن القاسم المشترك بين الخلفاء هو الماكيافيللية، فعملا بأولوية السياسي على العقدي، ودبرت المؤامرات وحيكت التحالفات السرية مع النصارى، ولم يكن العباسيون أقل ماكيافيللية من الأمويين، وليس ثمة ما هو مزعج بالنسبة إلى تحالف الأمويين مع بيزنطية (في الأندلس) نكاية ببغداد العباسية وتحالفها

(٤٧) انظر: العلوي، **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**، ص ٥٥، وماركس ـ أنجلز: **حول الدين** (بيروت: منشورات دار الطليعة، ١٩٧٤).

مع شارلمان ملك الفرنجة، من دون اعتبار للأخوة الإسلامية.

وهكذا، تمّ إرساء البناء السياسي وترسيخه وفق معطيات تناقض الإسلام، وفي كل مرة كان يتم الفصل بين الغاية المعلنة ووسائلها، ألم يقل ماكيافيللي «إن الغاية تبرر الوسيلة»؟

أدرك ممثلو السلطة الدينية منذ البداية أن انفراد معاوية بالسلطة لا يعد امتداداً لدرب النبي (ﷺ)، «دخل سعد بن أبي وقاص على معاوية فقال: السلام عليكم أيها الملك. فضحك معاوية وقال: ما عليك لو قلت يا أمير المؤمنين؟ فقال سعد: تقولها جذلان ضاحكاً؟ والله ما أحب أني وليتها بما وليتها به»[٤٨].

اضطلع المفكرون والفقهاء بمهمة تكييف وملاءمة مبادئ الشريعة الإسلامية، وبما يتوافق مع الواقع السياسي الكائن، في ضوء الحقيقتين السالفتين، وجرت الاستفادة لأبعد مدى من العذرين الشرعيين: الضرورات تبيح المحظورات، وأهون الشرين خير، ومن ثم تمّ شرعنة إمارة الاستيلاء والغلبة وغيرهما.

وقدّم كل من الماوردي والغزالي وابن بطة العكبري وأبو يوسف وأبو يعلى الفراء، وغيرهم الكثير، تنازلات جمة في هذا المضمار، والواقع أن التنظيرات والأدلجات التي قدمت من جانب هؤلاء، كانت دائماً وأبداً لاحقة زمنياً لما تم التنظير له، بمعنى أنها كانت تكرس في الأساس لوضع قائم بالفعل، إذ حاول الماوردي عقلنة الإمارة البويهية وإعطاءها طابعاً شرعياً[٤٩]، أما الغزالي، فذهب شوطاً أبعد من ذلك في تنازلاته، إذ قبل إمارة الاستيلاء حتى ولو كان الحاكم لا يحتكم لتعاليم الشريعة (كما اشترط الماوردي) معتبراً طاعة الأمير المستقل بإمارته للخليفة ورضا الأخير بمثابة الشرعية، «وما دامت عملية التوفيق بين الواقع السياسي ومبادئ الشريعة أصبحت مفتوحة على مصراعيها، فإن أسلوباً آخر لاختيار الخليفة قد تعين بالإضافة إلى اختيار أهل

(٤٨) النيفر، المصدر نفسه، ص ٩.

(٤٩) استطاع أحمد بن بويه في العلم (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م) تأسيس الدولة البويهية في جزء كبير من أراضي الدولة العباسية، وقد شكل قيام الحكم البويهي ببغداد تهديداً فعلياً للخلافة العباسية، وبخاصة في ما يتعلق بترويج المذهب الشيعي، وفي ما يتعلق بموقف الماوردي منها. انظر في ذلك مقدمة رضوان السيد لكتاب: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩).

الحل والعقد والعهد من الخليفة السابق وهو الإمارة بالغلبة والقهر»[٥٠].

ثانياً: سلطة الدين والمتصوفة

تتعدد التعاريف المتعلقة بلفظة «دين» وتختلف في ما بينها، مع تأكيد أهمية الدين في الحياة ودوره في صياغتها؛ حتى بالنسبة إلى من ينكرون أمره بالكلية. والواقع، أن فحوى الدين ـ كل دين ـ تنحصر في «التوجه نحو اللامشروط» بحسب تعبير بول تيليش[٥١]، ما دام يمثل المحصلة الكلية للأفعال الروحانية كافة، الموجهة نحو الاستحواذ على ذلك الكُنه المطلق للمعنى، على حد تعبير الفلاسفة، اللامشروط، على حد تعبير أفلاطون، اللامُتعين، على حد تعبير أنكمساندر.

وتتداخل الثقافة بكل أنواعها، وفق هذا التعريف، متمفصلة مع الدين الذي يشير إلى أساس وهوية السياسي، فهو من ناحية، شكل أولي من أشكال الفلسفة، الأمر الذي دفع ماركس إلى القول إنه «ضرب من الفلسفة»[٥٢]. كما أكد غرامشي كذلك أنه بمثابة «فلسفة طفولة البشرية»، كما إنه من ناحية ثانية، يعد تجسيداً سياسياً، إذ يقوم بدور بالغ في تنظيم العلاقات الاجتماعية، وعليه يجب اعتباره ضمن المجال السياسي.

ويمكن أن يكون الدين، في هذا الإطار، عنصر احتجاج على الواقع السياسي، كما يمكن أن يكون عنصر تبرير لهذا الواقع كذلك. وبحسب ميشيل برتراند، إن الدين «لا يعني فقط مجموعة من التمثلات والمعتقدات والممارسات الطقوسية والثقافية، وإنما هو أيضاً مؤسسة اجتماعية، وهو تنظيم مادي [وروحاني في الأساس] لمجموعة بشرية. . .»[٥٣].

ويبدو التصوف، وفق ما احتوى عليه من مقولات أيديولوجية، وكأنه لم

---

(٥٠) العبد الله، «جدلية العلاقة بين الدين والسياسة: دراسة في الاتجاه التوفيقي في الفكر السياسي الإسلامي،» ص ٤٢.

(٥١) بول تيليش، **الدين... ما هو؟**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ([القاهرة]: مكتبة دار الكلمة، ٢٠٠٤)، ص ٧٥.

(٥٢) مصطفى التواتي، **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣)، ص ٢٠.

(٥٣) Michèle Bertrand, *Le Statut de la religion chez Marx et Engels*, problèmes (Paris: Editions sociales, 1979), p. 31.

يسلك سلوكاً تابعاً لسلطة الدين الرسمي، أو على الأقل محاولة للتجديد ومناهضة للتبعية الدينية والسياسية في وقت واحد، إذ تتكامل في ساحته المعارضة منهجاً، وتتقاطع مع السلطات الرئيسة الثلاث: سلطة الدين ـ والسياسة ـ والمال.

كما إن بزوغ التجربة الصوفية على الساحة الدينية، وتقاطعها مع الدين الرسمي، بوصفها نوعاً من تأويل الدين مختلفاً في أطره المرجعية ودلالاته التأويلية، يعد برأي البعض كما لو كان «بمثابة بديل وظيفي للديانة التقليدية، تلك التي استمدت من تجربتها الذاتية وسائل تعبيرية خاصة تراها تصوراً مثالياً لعقيدتها.

تتبدى مسألة «الديانة التعويضية» هنا بوضوح، نتيجة هزيمة هذه الجماعة أمام قوة المادية وترفها»[٥٤]، إذ أحيا المتصوفة مراسم الدين مجدداً، وجعلوا من أنفسهم نموذجاً يحتذى، وكان لهم دور كبير في مجتمعاتهم، كما «عمل مشايخ الصوفية منذ وقت مبكر على إحياء الدين في النفوس، وبثوا في العبادة سَوْرة الروح المتأججة»[٥٥]، في مقابل التّزمت الفقهي والالتزام الحرفي بظاهر النصوص.

تتقاطع التجربة الصوفية مع التراث الديني بوصفه بعداً أساسياً في تأسيسها، وتتوزع علاقتها مع الدين، باعتباره مؤسسة، ما بين الاتصال والانفصال، وما بين امتداد وانقطاع، محاولة تقديم تصورها الخاص، المبني على قراءة العمق الخفي والمستتر لهذا الدين، والذي لا يعود مهماً، فقط بوصفه أوامر ونواهي، عادات وشعائر، ولكن تجربة ذاتية تمثل رغبة محرقة في الاتصال بالذات الإلهية، وفي المرور من الظاهر إلى الباطن، من المألوف إلى الخارق. و«شغلت الصوفية حيزاً واسعاً من التراث الديني ـ الفكري والأيديولوجي لجميع أفراد المجتمع، الأمر الذي ساهم في صياغة لغة وخطاب خاص، بل وتأويل خاص للعقيدة»[٥٦].

---

(٥٤) شحاته صيام، **الدين الشعبي في مصر: نقد العقل المتحايل** (الإسكندرية: رامتان للنشر والتوزيع، ١٩٩٥)، ص ١٥.

(٥٥) يوسف زيدان، **التراث الروحي في الحضارة العربية الإسلامية** (أبو ظبي: المجمع الثقافي، ١٩٩٨)، ص ٨.

(٥٦) طيب تيزيني، **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي** ([دمشق]: دار دمشق؛ دار الجيل، ١٩٧٩)، ص ١٥١.

كما إن التفريق الذي قال به المتصوفة بين الظاهر والباطن، أتاح للتجربة الصوفية أن تتميز ضمن أفق مغاير، فإذا كان ظاهر الشرع سهل الإدراك والفهم، فإنه مع ذلك لا يمثل إلا السطح، إضافة إلى أنه أمر في مقدور العوام، أما الباطن فليس متاحاً، وإنما متوغل في احتجابه، إذ يقول الطوسي: «إن العلم ظاهر وباطن (. . .) والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح وهي العبادات والأحكام (. . .) وأما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب وهي المقامات والأحوال (. . .) ولكل عمل من هذه الأعمال الظاهرة والباطنة علم وفقه وبيان وفهم وحقيقة ووجد (. . .) فإذا قلنا: علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي الجارحة الباطنة (. . .) أما إذا قلنا: علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هي على الجوارح الظاهرة، وهي الأعضاء»[٥٧].

لذا، يستلزم الوصول إلى الباطن، ضمن ما يستلزم، العبور من السطح إلى القاع، وهو أمر مستعص إلا على الذين يحيون امتحان تلك التجربة، ويرقون في مدارج المحو والمجازفة، حتى ينالوا قبساً من ذاك السر.

وتتميز النزعة الصوفية بكونها لا تقف عند مظاهر الدين بوصفه تشريعاً فقط، وإنما تعمد إلى قراءته قراءة باطنة، مغامرة بدفع الدين في تجربة الانفتاح والتعدد «فإذا كانت ثقافة الظاهر، بحسب المؤسسة الدينية السياسية الاجتماعية، محدودة، ومن السهل تحديدها، فإن ثقافة الباطن [على العكس من ذلك] غير محدودة ويتعذر تحديدها»[٥٨]. ومن ثم، لم تقف تصورات المتصوفة عن الدين عند هذا الحد، وإنما تجاوزتها إلى مستويات أخرى، فطرحت زوجاً آخر هو الحقيقة والشريعة، مؤكدة أنهما بمثابة مرآة ذات وجهين، يرتبط **الأول** (الشريعة) بالدين طقوساً وممارسة، ويرتبط **الثاني** (الحقيقة) به إشراقاً وانكشافاً، وتجلياً بعد الرقي في العبادات إلى درجة الكشف، **الأول** من طور يشترك فيه عامة الخلق، بينما **الثاني** وقْفٌ على الخاصة ومن طور «يختص برحمته من يشاء».

---

(٥٧) أبو النصر عبد الله بن علي السراج، **اللمع**، حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (القاهرة: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٠)، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٥٨) أدونيس (علي أحمد سعيد)، **الصوفية والسوريالية**، ط ٣ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦)، ص ١٥٦.

وعلى الرغم من تأكيدات المتصوفة المتكررة حول تلازم كل من الشريعة والحقيقة، وأن الأولى ظاهر الثانية، والثانية باطن الأولى، إلا أن «الحقيقة» احتلت عندهم المكانة الأسمى، «لأن الشريعة متناهية ترتبط بالعالم [المادي ـ السلطة]، والحقيقة لا متناهية لأنها ترتبط بغيب الألوهية ـ غيب الكون [سلطة أعلى]»(٥٩).

وفيما كان النظام الصوفي السنّي، يعلن في كل مرة أنه منبثق من الشريعة، ويلتزم حدودها، ويسير على هدى أربابها الأولين، ويرتهن إلى سلطتها، كان التصوف الغيري يمثل حالاً قلقة طوال مسيرته، وموضوع جدل يثار حول طروحاته ورموزه ومعطياته، حيث نشهد هنا تشكيل اتجاه خاص حول مفهوم الحقيقة، يستند إلى التجربة الروحية في المقام الأول بجميع أبعادها الأنطولوجية، وقراءة نص الشريعة في ضوء تجلياتها، وليس العكس، اعتماداً على آلية التأويل الباطني الذي تنهار داخل سياقه كل المعتقدات (السلطات) والدوغمائيات والسياجات المغلقة للسلطة والدين على حد سواء.

وفيما كانت الطريقة أيضاً «سفر من الظاهر إلى الباطن، من الشريعة إلى الحقيقة، من العالم إلى الله»، نلاحظ تبدلاً داخلياً وتحولاً في صفات المريد (السالك)، يهيئان النفس ويمكنانها من رؤية الخالق والاتصال به، فالمتصوف «لا ينفك من كونه مسافراً والذي، بتيقنه من الأمر الذي ينقصه، يعرف جيداً أن الذي يبحث عنه وأن مراده ليس شيئاً محدداً أو مكاناً معيناً وأنه لا يمكنه البقاء «هنا» أو الرضا بـ «ذا» (. . .) بل يتوجب عليه أن يواصل مسيرته ويحافظ على دربه تاركاً الأثر في ذاته في صمت وانكتاب»(٦٠).

ومدار محنة المتصوف هو، كيف يسافر بين العالمين، «الهنا والهناك»، من دون أن يهدم سلطة الدين المتعارف عليها أو على الأقل يتجاوزها ويعلو عليها، وأحد إشكالات الحلاج أنه ألقى بكلام من «هناك» للذين من «هنا»!

إن انطلاق التجربة الصوفية من بنية روحية، ساهم بدوره في خلق مرجعية دينية جديدة، تنطلق من تجربة الغيب في واقع عالم الشهادة، اعتماداً على آلية

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٦٠) Michel de Certeau, *La Fable mystique: XVIe-XVIIe siécle*, bibliothèque des histoires ([Paris]: Gallimard, 1982), p. 411.

التأويل الباطني الذي لا يقف عند حدود الشريعة، بل يمتد إلى ما وراء ذلك، حيث تتجلى دلالات الحقيقة(٦١).

وفيما تقف الشريعة عند الحدود المرسومة ضمن تصور مؤسساتي، وغالبا سلطوي للدين، كما هو مكرس ومتداول، فإن الحقيقة تغامر باختراق الحدود، وتعلو حتى على سلطة الدين (الشريعة)، ذاهبة في امتحان الأقاصي، حيث يجازف المريد بكل شيء في مقابل الحقيقة، وإذا كانت الشريعة تقدم الدين يقيناً، فإن الحقيقة تقدمه دهشة وحيرة، قلقاً واغتراباً، ويأتي الشطح معبراً عن، ومتمماً، قلق الحقيقة «لقد تحول الجدل وفق معتقدات وممارسات الصوفية من الطبيعة والمجتمع والتاريخ إلى جدل عواطف وانفعالات تلك التي تتبدى بشكل جلي في حالات السكر والغيبة والوجد»(٦٢).

وفي كل الأحوال، يرفض المتصوف سلطة الدين التي وظفت في خدمة السلاطين الذين حكموا باسمه، لا اعتناقاً لمبادئه، وإنما استغلالاً لقوته الهائلة، ورغبة في السيطرة على النفوس بعد أن ملكوا الأبدان. إن الشريعة السلطانية بهذا المعنى كفر خفي، كما إن فساد الدولة كفر بواح، ويترتب على هذا الأمر مقاطعة السلطة الدينية والتعالي عليها ما دامت متواطئة والسلطة السياسية.

وحين خصّ عثمان أبا ذر بمبلغ من المال، لم يقبل منه شيئاً، قائلاً: «لا أقبل عطاء لا يعم كل معوز (. . .) وقد ثبت في الحديث الشريف أن حرمة الأموال كحرمة الدماء، فالاعتداء على قوت إنسان اعتداء على دمه وحياته»(٦٣) فليس غريباً أن يقول المكي إنه ليس ثمة أخطر على المخلوق من الخالق!

وفي المقابل، تطرح السلطة الدينية نفسها بإلحاح بالغ على مسرح الأحداث السياسية والاجتماعية، ليس باعتبارها شكلاً من أشكال الحركة النضالية فحسب، ولكن بحسبانها كذلك نشاطاً فكرياً يظلل أركان الوجود،

---

(٦١) A. Laaoui, La Métaphysique dans l'Islam, ou la convergence spirituelle, Zaouia et Confrére: Histoire et impact sur la société algérienne example de l'ouest algérien, p. 76

(٦٢) حسن حنفي، «الفلسفة العربية والمجتمع العربي المعاصر: موقفنا الحضاري،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٦ (حزيران/ يونيو ١٩٨٥)، ص ٧٤.

(٦٣) محمد جواد مغنية، «الإسلام وفكرة الزهد،» **رسالة الإسلام** (القاهرة)، السنة ٦، العدد ٢٢ (١٩٥٤)، ص ١٦٠.

وهنا تفرض ذاتيتها على شكل نشاط أو تأمل، فمن منا لا يمتلك مرجعية دينية، يركن إلى أحكامها، وتتحدد وفق فتاواها سلوكياته في الحياة؟ إن المرء ليكتشف سلطة الدين قبل أن يكتشف الحرية، فمن معاناة سلطة الأب أو الأم ثم الحاكم أو الخالق... إلخ، تبدو سلطة الدين متجذرة، وبشكل أساسي، ضمن كل سلطة ممكنة، ومن عانى السلطة، أي سلطة، يقف في نهاية الأمر أمام كلمة «دين» التي تتجمع فيها ينابيع السلطات القائمة كلها، الخفية والمعلنة، ويمضي المرء بقية حياته من دون أن يتوقف ولو لمرة واحدة ليتساءل عن مضمونها وماهيتها، ومن دون أن يسائل السلطة الدينية أو أن يحاكمها، وكأنها بمنأى عن المساءلة، ولو العقلية، أو المحاكمة!

كما يعبّر الدين أيضاً عن الضمير الجمعي في أي مجتمع إنساني، ومن ثم «يمارس مجموعة من الوظائف الاجتماعية المهمة التي يمكن إجمالها في اعتباره أداة للضبط الاجتماعي [وظيفة سياسية]، فضلاً عن وظيفته التضامنية التي تتمظهر بشكل جلي في دوره البالغ في إيجاد روابط قوية بين الفاعلين الاجتماعيين (...) حيث يقدم مجموعة من القيم المرجعية التي تحدد سلوكياتهم، ناهيك بتنظيم العلاقة النفعية بين الخالق والمخلوق»[٦٤]، فما هي ماهية السلطة الدينية؟ وممَ تتكون؟ وإلى أي مدى تؤثر في الحياة بمستوياتها كافة، سلباً أو إيجاباً؟ ومن الذي يكون له حق تمثيلها، والتعبير عنها، وتوجيهها؟

يتداخل كل من المقدس والسياسي بشكل أو بآخر، سواء أكان هذا التداخل مباشراً أم غير مباشر، خفياً أم معلناً، وحتى في المجتمعات الحديثة المعلمنة، فإن «السلطة في هذه المجتمعات ليست مفرغة أبداً، بشكل كامل، من مضمونها الديني، الذي يبقى حاضراً، أو محوَلاً،(...) لأن من طبيعة السلطة، أن تقيم، تحت شكل ظاهر أو مقنع، ديناً سياسياً فعلياً»[٦٥]. كما إن ما اصطلح عليه بـ «الذهنية الدينية» أمر تاريخي، وهي تعني نسقاً «من الاعتقاد والممارسات التي تجعل جماعة من الناس تفسر ما تشعر به أو تدركه بأنه مقدس أو فوق طبيعي»[٦٦].

---

(٦٤) صيام، **الدين الشعبي في مصر: نقد العقل المتحايل**، ص ٨.

(٦٥) بالانديه، «الدين والسلطة،» ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٦٦) عاطف العقلة عضيبات، «الدين والتغير الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الإسلامي: دراسة سوسيولوجية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٢٦ (آب/ أغسطس ١٩٨٩)، ص ١١٣.

وما دام الله هو صاحب السلطان المهيمن، فإن سلطانه هذا لا يتبدى قط إلا عبر وسطاء من البشر، وتكمن الصعوبة هنا، في إيجاد نوع من التوازن ما بين مرجعية التعاليم الدينية وتسلط الوسطاء المفسرين، وما دام المرء لا يتلقى اتصالاً مباشراً مع الله، فإنه يتعين عليه تحري القصد الإلهي في كل أمر يعن له من خلال وسيلة ما.

وتمثلت الوسيلة في الإسلام بـ «النص»، الأمر الذي أدى إلى «تحول سلطة النص الإسلامي إلى تسلط بشري على يد الوسيط، الذي سيعمد إلى استغلال مرجعية التعاليم في تنصيب نفسه كمستبد صاحب سلطة مختصة (. . .) ولما كان الدين ـ بوصفه مذهباً وعقيدة إيمانية ـ يعتمد في وجوده الدنيوي على وسطاء، فإن ثمة خطورة ناشئة من تحويله إلى دين ذاتي عن سبق إصرار بأيدي هؤلاء الوسطاء، أو تحويله إلى دين صارم. في الحالَيْن كلتيهما نخاطر بإخضاع المشيئة الإلهية لإرادة البشر وقدرتهم على الفهم»[٦٧].

وتفيد الأبحاث الأنثربولوجية أنه على إثر انفصال المرجعية الدينية عن مجتمعاتها البدائية، حدث انفصال مماثل في الحقل السياسي، تبعه انتقال جملة من الطقوس والممارسات والشعائر من حقلها الديني إلى المجال السياسي. وهكذا أصبح كل من الكاهن والملك وسيطين في مجاليهما معاً «إن الملك هو الذي يسود البشر والأشياء، ويقيم انتظامهما؛ وبواسطته، فإن فرض نظام العالم وفرض النظام الاجتماعي، يتمان معاً (. . .) إن الزعماء يتصرفون بوصفهم وسطاء مفضلين بين أتباعهم وبين «القوى فوق الطبيعة»، لأنهم مرتبطون بأجدادهم المنتشرين كأوتاد لتاريخ القيادة (. . .) وبطريقة ما، فإن نفوذهم على القوى الحياتية وعلى الأشياء، هو الذي يبرر نفوذهم على البشر»[٦٨].

وتبعاً لذلك، فإن كل ما يمتّ إلى الله بصلة هو مقدس، سواء تجلى في طبيعة مادية، حجر أو شجر، أم في عنصر بشري، نبي أو ولي، من طبيعة المقدس، إنه «ينفذ من الشكل المباشر للموجود، إنه يمتلك كيفيات حافلة

---

(٦٧) خالد مدحت أبو الفضل، **الاستبداد والمرجعية في الخطاب الإسلامي: دراسة الحالة المعاصرة**، ترجمة محمد صقر عيد؛ تقديم أنور إيمان (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٦٨) بالانديه، «الدين والسلطة،» ص ٤٨ ـ ٤٩.

بالوجد. وكل واقع مقدس هو واقع حافل بالوجد، أي إنه ينفجر من خلال تشكيله المعطى المباشر، إن له تجاوزاً باطنياً يتجاوز ما هو معطى ثقافي وشكلي [ديني ـ تقليدي]»[٦٩].

ويندرج الاعتقاد الديني عادة، وفق نحوين رئيسين: الأول رسمي، والآخر غير رسمي. وفيما يستند **الأول** إلى الأصول والنصوص ويُمارَس من خلال مؤسسات الدولة الرسمية، يتشكل **الثاني** ويبدو من خلال الطقوس الشعائرية الشعبية ورموزها الخاصة بعيداً عن القواعد الأساسية الرسمية.

وفي الإسلام ثمة ثنائية تتمثل في أهل الظاهر وأصحاب الباطن، ويطلق على الصنف الأول أهل الرسوم أيضاً وهم «طائفتان: القراء، والفقهاء، فالقراء هم أهل التنسك والتعبد (...) وهمتهم مقصورة على ظاهر العبادة دون أرواح المعارف وأعمال القلوب. والفقهاء هم المشتغلون بالفتيا وعلوم الشريعة»[٧٠].

وفيما كان الفقهاء يمثلون، في الأغلب، المرجعية الدينية الرسمية لمؤسسة الخلافة، نشأ في المقابل ضرب «من التعبد عن طريق الوجدان والتعاليم الروحية عن طريق وسيط يتجسد فيه الصلاح والكرامات»[٧١].

وكان بديهياً أن تتلمس السلطة السياسية، وعلى الدوام، تبرير ممارساتها القمعية من خلال الفقهاء، وبعد نزاع دام بين أوائل هؤلاء والسلطة السياسية، سرعان ما انخرط خلفهم في بلاط السلطة ومواكبها، حتى أصبح الفقيه من لوازم دار الخلافة شأنه شأن مؤرخ البلاط وشعرائه، غلمانه وجواريه!

وتخلى هؤلاء، شيئاً فشيئاً، عن واجباتهم المتعلقة بالنصح والإرشاد والوقوف ضد الاستبداد ونقد ممارسات الخلفاء، واستُوعبوا كلية ضمن أطر النظام الحاكم، أموياً كان أم عباسياً، في مقابل شرعنة الأمر الواقع وتسويغه، حيث أضافت السلطة الدينية الشرعية والرعاية السلطانية للفقهاء، ورسخت من مكانتهم بين الجمهور.

---

(٦٩) تيليش، **الدين.. ما هو؟**، ص ١٠١.

(٧٠) مصطفى عبد الرازق ولويس ماسينيون، **الإسلام والتصوف**، إعداد لجنة ترجمة دائرة المعارف: إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس وحسن عثمان (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٩)، ص ٣٨.

(٧١) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٢٥٨.

وهكذا أفرز تحالف السلطتين في الإسلام تبادلاً للمنافع بينهما، وفيما قامت الخلافة الأموية والعباسية على الغلبة والقهر، أضيفت إلى أخلاق الطاعة الكسروية «صبغة عربية إسلامية. أي إن خطاب الطاعة أُلبس لباساً عربياً إسلامياً من خلال إسنادها بالقرآن والحديث والمرويات الإسلامية، مما جعلها تبدو فعلا وكأنها من صلب الإسلام»[72].

يعدّ تحالف السلطة والدين إذاً من أقوى آليات التحكم السلطوي، إذ يتحكم المستبد بسلوكيات الرعية من خلاله، ويملك عليهم أنفسهم عبر أجهزته وآليات الترويض التي يتبعها من أجل إخضاع الجسد «إلا أنه لا سبيل له للتحكم بالنفوس، وهو ما يقوم به رجال الدين. إنهم يسيطرون على النفوس والأفئدة، ويمارسون في ذلك سلطة غير قابلة للنقاش أو التساؤل، ناهيك بالمساءلة»[73].

ويصبح رجال الدين بهذا ملوك الآخرة في مقابل ملوك الدنيا، وهكذا تقع الرعية بين أسرين، بين كماشتي التجريم السلطاني والتحريم الديني، وحين تهرب من جور ملوك الدنيا تقع في أسر الأئمة، وهو ما يضاعف حالة حصار المرء وتقويض حريته في ظل واقع بائس، وحين يعجز التجريم السلطاني عن ملاحقة مناوئية صراحة، يلجأ إلى الإدانة الدينية ويقضي مبتغاه.

ولذلك صار الناس بين حالين: «نموذج عال يتطلعون إليه، ولا يدرون كيف يصلون إليه، وهو نموذج الحكم الشوري الراشد، ونموذج ثانٍ يضيقون بجوره، وهو نموذج الحكم الجبري الجائر (...) ولم يكتشف الفقه السياسي، صورة وسطى، بين نموذج الملك العضوض ونموذج الخلافة الراشدة»[74].

في ظل هذه الأجواء، ظهر التصوف اتجاهاً مخالفاً لما هو سائد في بيئة الفقهاء، وبخاصة في ما يتعلق بالموقف من السلطة «والواقع أن منشأ النزوع

---

(٧٢) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٦٢٨.

(٧٣) مصطفى حجازي، **الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية** ([الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١١٥.

(٧٤) أبو بلال عبد الله الحامد، **المشكلة والحل: الاستبداد والشورى** (بيروت: الدار العربية للعلوم والنشر، ٢٠٠٤)، ص ٢٣.

إلى التصوف هو ثورة الضمير على ما يصيب الناس من مظالم لا تقتصر على ما يصدر عن الآخرين وإنما تنصبّ أولا وقبل كل شيء على ظلم الإنسان نفسه»[٧٥].

وقام المتصوفة، في هذا الإطار، بتوجيه اللوم والنقد لعلماء الظاهر الظالمين أنفسهم بمخالطة السلطة وتعاطيها، وأصبح الكمال الديني الذي ينشده المتصوف شيئاً وراء ما يدعو إليه الفقيه، واختلط المتصوفة بعامة الناس على الرغم من مخالفتهم إياهم في التمسك بالفقر والورع.

وساد التصوف جموع البسطاء شيئاً فشيئاً، واحتد الصراع المعلن حيناً والخفي أحياناً بين الدين الرسمي ممثلاً في الفقهاء والشعبي ممثلاً في المتصوفة، وهو ما عبر عنه إرنست غلنر (Ernest Gellner) بنظرية «البندلوم» (Pendulum) التي تقوم بالأساس على التأرجح بين سيطرة التوحيد والسنّة، والتعبير من خلال التصوف والتبرك بالأولياء والتدرج في علاقة الله بالناس، واتباع الخلفاء والأقطاب[٧٦].

والواقع، أن من شأن دلالات التصوف ومعطياته التي راح يبشر بها، أن تزلزل وتغير من طبيعة موازين القوى في المجتمع، ما يشكل خطراً في الأساس على السلطة الدينية، باعتبار أن التصوف ينطلق وفق أسس دينية ويتحدث باسمها، كما يشكل تهديداً للسلطة السياسية القائمة.

وبالفعل، سرعان ما ألفينا الفقهاء وقد «أسخطهم أن يروا أناساً يتحدثون عن نشدان الضمير ويحتكمون إلى قضائه الباطن، في حين أن شريعة القرآن تحاسب على الأعمال الظاهرة (. . .) ولا حيلة لها مع النفاق في الدين [أو النفاق السياسي]»[٧٧].

ومن الحقائق التاريخية المؤكدة، أن السلطة السياسية لم تألُ جهداً في تطويع ممثلي السلطة الدينية واجتذابهم إليها، فبعد أن لقيت أشد معارضة من ممثليها في صدر الإسلام، بان لها أن استخدام القهر ضد هؤلاء أمر غير مأمون العواقب، فاتبعت أسلوب «التحكم المُحَلّى» (Sweetened Control)،

(٧٥) عبد الرازق وماسينيون، **الإسلام والتصوف**، ص ١٨.
(٧٦) بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، ص ٢٦٠.
(٧٧) عبد الرازق وماسينيون، المصدر نفسه، ص ١٨.

وذلك بجذب بعضهم لتولي مناصب رسمية بدعوى إصلاحها، وكانت تتمركز أغلب هذه المناصب في القضاء.

واندفع هنالك «الكثير من هؤلاء إلى لعب لعبة الانصياع متوهمين أنهم يخدعون السلطة من أجل اقتناص فرصة غنم يفرج كربة هدرهم الكياني. ولكنهم في الحقيقة يخدعون أنفسهم، إذ يأكلون الطعم الذي وضعته السلطة في شرك الاستيعاب والتطويع الذي يمارسه الاستبداد الناعم.

وهكذا، فمن طُعم إلى طُعم، ومن فتات إلى آخر يقومون بتطويع ذاتهم بأنفسهم، وهم غير مدركين أن تطويعاً كهذا هو الأكثر فاعلية والأقل كلفة بالنسبة للسلطة»[٧٨]. وما أفدحه من ثمن دفعه هؤلاء!

ولكن، أين مكمن الخطر بالنسبة إلى الممارسة الصوفية، في ما يخص السلطة الدينية؟ علينا أن نتذكر ما قلنا آنفاً إن ثمة سلطة للدين وأخرى لرجال الدين، وفي الفقرات التالية سنعالج خطر التجربة الصوفية على سلطة الدين، فيما نناقش، لاحقاً، موقف ممثلي السلطة الدينية من التصوف، ونعني بهم المحدّثين والفقهاء، على اعتبار أن طائفة القراء تمّ تضمينها هنا، وتاريخياً بالأساس، في طائفة الفقهاء.

اتسم الطرح الصوفي منذ بدايته بفرادته، إذ ارتبطت التجربة الصوفية في السياق الإسلامي، بانفتاح متفرد على آفاق معرفية ودينية متميزة، ومن ثمة لم «تتأسس التجربة الصوفية، في علاقتها العمودية مع الله (أو المقدس)، أو في علاقتها الأفقية مع الوجود وكائناته، في البعد الديني فقط، ولكنها تجربة معرفية (. . .) تتميز بمجموعة من الخصائص لعل أهمها هو اعتبارها المعرفة علاقة مباشرة بين الذات، والشيء المعروف [الله]»[٧٩].

وتُنكر التجربة الصوفية بهذا كل الحقول المتعينة للاتصال بالله من خلال وسيط، فاتحة الطريق أمام تواصل غير منقطع معه، والنبوة عند المتصوفة باطلة كواسطة. لأن المتصوف يتذاهن مع السماء مباشرة ولا يريد الوصول إليها مع وسيط «إن الرسل طوّلت الطريق إلى الله» (. . .) يقول ابن سبعين:

---

(٧٨) حجازي، **الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية**، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٧٩) حكيم ميلود، «الحقيقة والغيرية في الفكر الصوفي: نحو نزعة إنسية مختلفة،» **حوليات التراث** (الجزائر)، العدد ٤ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥)، ص ١٣٧.

«لقد حجر ابن آمنة واسعاً بقوله لا نبي بعدي» (. . .) ويقول أبو الغيث بن جميل: «خضنا بحراً وقف الأنبياء بساحله» ويقول الجيلي: «معاشر الأنبياء أوتيتم اللقب وأوتينا ما لم تؤتوه»[٨٠].

وإذا كان الأمر هكذا مع النبوة، فكيف الظن بسلطة المرجعية الدينية ممثلة في المحدثين والفقهاء؟ يتمخض عن هذا التصور مسلمة مفادها، أن الحقيقة ملك للجميع وليست حكراً على أحد، ومن ثم لا يبدو الدين بوصفه مؤسسة لها سلطة امتلاك اليقين والحقيقة، بل بوصفه تجربة شخصية بين العبد وخالقه، ويعد هذا الأمر أهم ما خلخل به الفكر الصوفي المرجعية الدينية، حيث حصل التمييز بين معنيين للدين، المعنى الروحي المنزه المتعالي، والمعنى القانوني الرسمي والسلطوي، أو الذي يخلع السلطات (الشرعية) على السلطة السياسية[٨١].

ومن ثم، يزعزع التمييز بين البعد الروحي للدين والبعد الأيديولوجي السلطوي، ويزيح سلطة المرجعية الدينية التي تؤسس لسطوة التصور الديني الدوغمائي المغلق نتيجة طبيعية لتحالف السلطتين، السياسية والدينية، الذي ينكر حقوق الروح وليس لديه قابلية للتعدد.

وقام المتصوفة بتفكيك بنية المرجعية الدينية وإعادة صياغتها وفق منظورهم الخاص، وهنالك انطبقت مرجعية أخرى «من تجربة الغيب في واقع عالم الشهادة أو تجربة الماورائي (Le Surnaturel) في المحيط الاجتماعي. وتمخض عن هذه التجربة نظام عرفاني وسلوكي، أعطى للحاجات الروحية الأهمية في كل فعل، وأضفى عليها معنى جوهرياً في رؤية العالم، وتصور الحياة الاجتماعية»[٨٢].

وهو تصور ثوري بالأساس، في وقت نشأ فيه التصوف ضمن «مناخ ثقافي ينهض على الإيمان بأن هناك حقيقة واحدة، وحيدة، نهائية، وكل ما

---

(٨٠) هادي العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٧)، ص ٢٣.

(٨١) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، ترجمة وتحقيق هاشم صالح، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠)، ص ٢٣٧.

(٨٢) عبد الحفيظ غرس الله، «التصوف الإسلامي والغيرية،» **حوليات التراث**، العدد ٤ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥)، ص ٤١.

عداها باطل وهي إلى ذلك مجسدة في شريعة يستند إليها ويحرسها نظام سياسي وكل قول آخر إما أنه يتطابق معها وحينئذ يكون نافلاً، وإما أنه يتناقض معها وحينئذ يجب رفضه ونبذه»[٨٣].

ويمكن القول إنه على الرغم من أن معظم المتصوفة ميزوا بالفعل بين الظاهر والباطن، بهدف وضع تجاربهم وأفكارهم ضمن السياق الديني نفسه، وليخلصوا إلى أنها إنما تمثل ذروة الدين وسنامه، بما هي باطنة في الدين نفسه، وبما هي خاصة الأكثر إيماناً والأكثر وعياً للدين، إلا أن ذلك كله لم يحل دون وقوع صدام عنيف بينهم وبين ممثلي السلطة الدينية والثقافية والفكرية.

ليست دلالة التمييز في كونهم يصرون على أن سلوكياتهم ونظرياتهم جزء من الدين فحسب، بل هي أيضاً بما تكشفه من الاستيعاب المتكامل لجوهر الدين، فمن ناحية **أولى**، يكون التسليم المطلق لله، وتعليق كل الأمور به، ومن ناحية **أخرى**، ترتسم حدود السلوك القطعية، للمؤمن المخلص، بالسعي دوماً إلى إقامة الصلة المباشرة مع الله.

ومن ناحية **ثالثة**، يتم استيعاب كافة الفرق، والمفاهيم الأخرى جميعاً، سواء منها ما ورد في الدين نفسه أم ما لحق به من تأويل أو تفسير، ابتداء بصورة الدين كما هي في المخيال الشعبي، ومروراً باجتهادات المحدّثين والفقهاء والمؤمنين على تنوع مداركهم كافة والمتألهين من الحكماء على اختلاف مشاربهم، وانتهاء بالحدود القصوى التي يصل إليها العارف في مسيرته.

ومن شأن هذا الترتيب ـ بطبيعة الحال ـ أن يعيد من جديد هيكلة الأوضاع والأشخاص والأفكار على أسس مغايرة تماماً للوضع الديني والاجتماعي والسياسي القائم بالفعل، «فهنا يكون السلاطين والقادة في الدرك الأدنى، وهنا أيضاً يكون الفقراء والتعساء في درك أعلى، وهنا يكون الصوفي الأكبر في أعلى الدرجات، بما يمنح من علاقة [مباشرة] مع الله»[٨٤]. ويتضمن في الواقع إعادة ترتيب الزمن والفئات على هذا الأساس دلالات متعددة:

ـ **من الناحية الدينية**: تؤسس التجربة الصوفية لأفق مغاير لما عليه سلطة

---

(٨٣) أدونيس، **الصوفية والسوريالية**، ص ١٨٧.

(٨٤) سامي خرطبيل، **أسطورة الحلاج** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩)، ص ٦١.

الدين، كما يصورها الفقهاء والمحدّثون وغيرهم، فبمقدور العارف أن يتجاوز الظاهر إلى الباطن، ومن ثم أن يستغني كلية عن الشريعة بعد أن بلغ مرتبة الحقيقة، وواقع الأمر أن أصحاب التصوف السنّي شغلوا أنفسهم بقضية التوفيق بين الشريعة والحقيقة، وبالرغم من ذلك أدركت السلطة الدينية خطر التجربة الصوفية حتى ولو وضعت هذه التوفيقات في الحسبان، فمن جهة، يخشى رجال الدين، وفي المقام الأول، على مكانتهم الاجتماعية والسياسية.

ومن جهة ثانية، تمثل الأفكار الصوفية ثورة بكل ما للكلمة من معنى ضد سلطة الدين التي يحتكرونها، لأنها تفتح الباب واسعاً أمام الجميع، ليس فقط المسلمين، وإنما كل إنسان بأي دين دان، وعليه لا مجال لأحكام من مثل: دار الحرب ودار الإسلام. . .إلخ. وبحسب المتصوفة الطرائق إلى الخالق متعددة وبعدد أنفاس البشر، وكل يعمل وفق إمكاناته وقدرته والجميع يسيرون على الدرب ذاته.

- **من الناحية الفكرية**: يبلغ جدل الأفكار ببعضها مداه التام، وعليه أصبح معراج النبي (ﷺ) الخاص هدفاً، ولم يعد خاصاً به، ويكون الفكر الصوفي من هذا الجانب أشد المذاهب وأكثرها انفتاحاً، بما يشق من طرق فردية لا حدود ولا معيار لها، وبتقبله مختلف الأفكار والعقائد وسرعة استجابته للتأثر بمختلف الرؤى.

وليس غريباً أن يضم الفكر الصوفي في جعبته مزيجاً من الفلسفات والعقائد المتناقضة في بوتقة واحدة، وأن يشتمل على العديد من المؤثرات الدينية والميتافيزيقية، محافظاً في الوقت ذاته على عدم التقليل من شأن أي فكرة، أياً كان مصدرها أو محتواها.

- **من الناحية الاجتماعية**: تؤسس هذه التجربة، ضمن ما تؤسس، الحل الفردي لكل تعاسة الواقع وبؤسه الاجتماعي، لأن «التعاسة الدينية هي في شطر منها تعبير عن التعاسة الواقعية، وهي من جهة أخرى احتجاج على التعاسة الواقعية»[٨٥] وذلك بالركض وراء وهم يتلوه آخر، وليس عبثاً أن تكون الكرامات المتداولة تدور في فلك المشتهيات المفقودة، فمع أن البنية

---

(٨٥) مصطفى التواتي، **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣)، ص ١٤.

العامة للتصوف تقوم على الزهد، إلا أننا نجد النبهاني قد أضاف نوعاً فريداً من الكرامات، يتمثل في «القدرة على تناول الكثير من الغذاء» ما يدفع إلى طرح عدة تساؤلات، من بينها: «كيف تسنى للكرامات أن تسرف في تجسيد اللامعقول المتعلق بالأكل بالذات؟ ولماذا اشتهرت الكرامات عن غير واحد من الصوفية، استطاع أن يأتي بفاكهة الصيف في الشتاء، وبالعكس؟ [هل كان ذلك محاكاة لمريم البتول، ومن ثم تأصيل الكرامة والتدليل على مشروعيتها؟] ولماذا يدخل الطعام في البناء الدرامي للكثير من أنواع الكرامات الأخرى، كإحياء الموتى»؟[٨٦].

يؤكد الجواب عن هذه الأسئلة ومثيلاتها أن هذه الكرامات إنما كانت تعكس، في واقع الأمر، تلك الحالة من انعدام العدالة في توزيع الثروات، وهذا التفاوت الطبقي الذي أفرزه المجتمع في حقبة، انقسم فيها ـ ولا يزال ـ إلى فئة قليلة تملك كل شيء، وأخرى كثيرة تنوء تحت وطأة العوز والحاجة والحرمان، إنه نوع من العزاء، وهو تبرير يخفف على المرء وطأة بؤس واقعه.

ـ **من الناحية السياسية**: تعكس هذه التجربة، تلك العلاقة المتوترة مع السلطة، والتي تصل أحياناً كثيرة إلى حد تأزمات باكرة، فالمنوال الذي تتردد عليه تجارب وأفكار المتصوفة ما بين التزمت، ممثلاً بصفة خاصة في تأكيد التسليم المطلق للإرادة الإلهية والقول بالجبر عند معظمهم، والانفتاح، ممثلاً في التعاطي مع الأفكار كافة، ومع مختلف العقائد الأخرى.

يكشف هذا التردد أسباب تلك العلاقة المتوترة، ففي الوقت الذي يرضي فيه التزمت، بطبيعة الحال، السلطة ومنظريها من الفقهاء وغيرهم، وبالمثل الحل الفردي، وبما يتضمنه من عناصر سلبية كاحتقار الحياة، يحيل الانفتاح إلى نضالات وشبكة مقاومة، تتوزع على جسد السلطة بجميع أنواعها، دينية كانت أم فكرية، سياسية أم اجتماعية.

وراح البعض، ضمن إطار التّزمت، يشكك في هدف تأكيد ترسيخ وظيفة «الوساطة» للأولياء، انطلاقاً من الظن بأن جهات عليا تعمدت أن يتبنى الناس هذا المعتقد، كالأمراء والحكام، لما يقدمه للسلطة من خدمات قيمة،

---

(٨٦) يوسف زيدان، **المتواليات: دراسات في التصوف** (بيروت: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٨)، ص ٦٠.

وآية ذلك أن ابن تيمية لم تغب عن ذهنه هذه الملاحظة، الأمر الذي دفعه، ليس فقط إلى اتهام الحكام بالتراخي مع المتصوفة، وإنما اتهامهم كذلك بتحقيق مكاسب سياسية جراء هذا الأمر[٨٧]. وتقع ضمن إطار الانفتاح وتترجم كل التصادمات التي حدثت ما بين المتصوفة والسلطة، كل سلطة وليس السياسية فحسب.

هكذا مثّل التصوف ثورة على المستويات كلها، وقد وقف ضد التزمت الفقهي من خلال سهام النقد التي وجهها المتصوفة إلى هؤلاء، كما كان «ثورة شعبية ضد السلطة البطركية التي تحاول إضفاء الشرعية على المؤسسة الدينية الرسمية التي تصوغ عملية تفوقها طبقياً ـ اجتماعياً على [حساب] بقية الجماعات الاجتماعية [الأخرى]»[٨٨]. ومثل التصوف بوصفه عقيدة، خطراً فعلياً على سلطة الدين والأنظمة القائمة، الأمر الذي دفعها إلى التخلص من ممثليه عبر الاتهام بالزندقة والإلحاد.

كما أدت أولوية العناصر السياسية والعقائدية «دوراً حاسماً في تطويع وتحليل وتصنيف الفرق، وبالتالي تحديد شكل ومضمون إدخالها ضمن فرق الإسلام أو إخراجها منه»[٨٩]، حيث لم يكن المتصوفة الأُوَل يتوقعون مثل هذا الصدام، وبخاصة بعد حالة التوافق الأولية التي تميزوا بها في علاقاتهم مع مختلف الطوائف والفرق، لكن السلطة دائماً وأبداً تعمل عملها، لا تكلّ ولا تملّ، وهي على يقين أنه لا بد من التعامل مع أي ثورة دفينة، وتصريفها في قنوات تخدم استتباب سطوتها على المستوى الاجتماعي العام، وإلا تستخدم «قناة تحويل العدوانية إلى الخارج وإسقاطها على موضوع سيّىء (الغرباء، الزنادقة، . . .) وإعلان الحرب المقدسة عليهم لتخليص المجتمع من شرورهم وفسادهم»[٩٠].

ومن ثم، تمّ الإيعاز من قبل السلطة الدينية لاضطهاد المتصوفة، إلا أن التصوف ظل ثابتاً على مبادئه في أطواره الأولى «ولم ينجح رجال الدين [على

(٨٧) ميشيل شودكيفيتش، **الولاية**، ترجمة أحمد الطيب، المشروع القومي للترجمة؛ ٢٣٦ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٢٠.

(٨٨) صيام، **الدين الشعبي في مصر: نقد العقل المتحايل**، ص ١١.

(٨٩) الجنابي، **الحضارة الإسلامية روح الاعتدال واليقين**، ص ٢١٠.

(٩٠) حجازي، **الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية**، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

الأقل] في تحريض العوام على أقطاب التصوف بوصفهم زنادقة أو مارقين ولم يفعل كتاب ابن الجوزي **تلبيس إبليس** شيئاً في هذا المضمار»[٩١].

وحين حوكم أكثر من سبعين متصوّفاً في محنة غلام الخليل، وعلى رأسهم النوري والجنيد وسمنون المحب، قدم هذا الحدث وتلك المحنة «المثل للجنيد على تزاوج العقل والقوة، وعلى ارتباط العلم بالسلطة، ولا سيما أن الأئمة والعلماء كانوا يتظاهرون بالسلطة على اختلاف مواقفهم، [ومن ثم كان] تحذير الجنيد لأهل التأويل، على اختلاف طوائفهم، من الميل إلى الدنيا والركون إليها» سواء من صار منهم «بائعاً للعلم بالثمن اليسير والخطر القليل» أو من «جعلوا السعي إلى الخلفاء والأمراء وعظماء أبناء الدنيا (. . .) من أجل الأعمال وأعظمها قدراً (. . .) فلحقهم في أول الأمر ذل السعاية والتوسل إلى الحجّاب، ومهانة الوقوف على أبوابهم»[٩٢].

لا يسلك التصوف، في الأساس، سلوكاً تابعاً للسلطة القائمة، دينية كانت أم سياسية، بل كان محاولة للمقاطعة مع كل سلطة قائمة، ومناهضة للاتباعية، ومحاولة للتجديد كما إن «رفض العقل الخاضع للعقل المسيطر، يعني أن هناك ذهنية دينية [جديدة أو قائمة] تعمل على تجاوز ما هو قائم ومن ثم تسعى إلى إنتاج كيف جديد وبديل عن الذهنية المسيطرة»[٩٣] فبروز التصوف وانطلاقه يعد بمثابة دعوة للتحرير والخلاص من الواقع الثقافي ـ الديني القائم، ومن ثم جاءت تعددية الطقوس، في الحقل الصوفي، محدثة معها تعدداً مماثلاً في الاعتقاد «والذي من شأنه أن خلق مجموعة من الآلهة الصغار أو الأولياء التي تعد من خلال مقولاتهم الشطحية بديلاً عن الحقيقة المطلقة والنهائية»[٩٤]، فالتجليات والطقوس والممارسات الدينية التي أبدعها المتصوفة، تكشف بوضوح بالغ عن الفوارق التي تقع بينها وبين التجربة الفقهية التقليدية، على نحو ما سنعرف في ما بعد.

---

(٩١) العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق**، ص ٥٨.

(٩٢) علي حرب، «التصوف الإسلامي هل هو نفي العقل أم عجزه عن التحقق؟: بحث في عقلانية الجنيد،» **الفكر العربي** (معهد الإنماء العربي، بيروت)، العدد ١٥ (حزيران/ يونيو ١٩٨٠)، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٩٣) مهدي عامل، **نقد الفكر اليومي** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨)، ص ٢٥٨.

(٩٤) محمد شقرون، «الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة: شروط وإمكانية قيام سوسيولوجيا دينية في المجتمعات،» **المستقبل العربي**، السنة ١٢، العدد ١٣٣ (آذار/ مارس ١٩٨٣)، ص ٣١.

ثالثاً: موقف المحدّثين والفقهاء من المتصوفة

لم ينشأ التصوف الإسلامي في وضع تاريخي متقهقر، بل ظهر ونما بصورة متداخلة ومتوازنة مع سائر فروع الثقافة الإسلامية، وكان في بداياته «طريقاً من طرق العبادة يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية وآثارها في القلوب [في مقابل علم الفقه]، ثم انتقل فأصبح طريقاً للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين»[٩٥].

ولم تكفّ التجربة الصوفية حقيقة، طوال مسيرتها عن إثارة الجدل بخصوصها، تارة حول مشروعيتها وأصالتها، وتارة أخرى حول الحكم على تجلياتها ومعطياتها، وفق الشرع مرة (أهل السنّة)، ووفق العقل مرة أخرى (المتكلمين والفلاسفة)، وعانى المتصوفة، ما بين هؤلاء وأولئك، أشد ضروب التنكيل والاضطهاد من السلطات الرئيسة الثلاث، السياسية والدينية والثقافية، مقدمين العديد من التضحيات، ومن دون أن تخرجهم تلك العداوات عن حدود التسامح والحب.

إن منتهى التصوف هو «التصوف المناضل ونحن نريد أن نستعيده ليكون من مساند صراعنا الحالي ضد الأغيار. وأكثر ما يعنيني منه النضال من أجل الفقراء ضد الدولة ورجالها والدين ورجاله والمال وأصحابه»[٩٦].

ويلاحظ مؤرخو التصوف المقارن، أن ثمة مرحلتين متتابعتين للتصوف، **المرحلة الأولى** هي مرحلة طوفان الحركة الصوفية على هوامش الدين الخارجية، بوصفها ظاهرة هامشية مدانة، مستنكرة ومرفوضة، **والمرحلة الثانية** هي مرحلة التوافق مع الأصول الكبرى للدين الذي نبتت في إطاره التجربة الصوفية، كي تتحول الظاهرة عبر عمليات إعادة البناء من مشروع متهم بالإدانة والاستنكار إلى الإقرار بمشروعيتها والاعتراف بها، وهي ما يطلق عليه محاولة الجمع بين الحقيقة والشريعة.

ويبدو أن إدانة التجربة الصوفية ليست وقفاً على دين دون آخر، إذ حكم على جماعة الحاسيديم ـ التقاة الصوفية، بالهرطقة والزندقة في اليهودية، على يد الراباني أليجا بن سلمون بن زلمار *(Elija Goon of Vilna)* (١٧٢٠ ـ ١٧٩٧م)

(٩٥) عبد الرازق وماسينيون، **الإسلام والتصوف**، ص ٤٣.

(٩٦) العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق**، ص ٨.

الذي كان متربعاً على عرش اليهودية التلمودية المتوارثة إبان القرن الثامن عشر، الأمر الذي أدى إلى تعذيبهم وطردهم، وشبيه بهذا ما وقع لإبراهيم بن ميمون، أحد كبار فرقة الحاسيديم اليهود في القرن الثالث عشر الميلادي، حيث اتهم بإدخال تغييرات غريبة على الدين اليهودي تمثلت في تقليد الوثنيين (أي المسلمين ـ برأي اليهود)، وقد رفع أمره إلى السلطان لمحاكمته[٩٧].

وحدث الأمر ذاته مع حركة الرهبنة المسيحية، إذ اتهمت بالزيغ والابتداع، إلى أن تحولت بعد ذلك إلى مؤسسة بابوية معترف بها من قبل الكنيسة، وفي هذا السياق تمّ اضطهاد كل من القديس أوريغون (ت٢٥١م) قديماً، ويوهانس مايستر إيكهارت M. Eckhart (١٢٦٠ ـ ١٣٢٧م) حديثاً، إذ اتهم بالهرطقة والقول بوحدة الوجود الذي يتبدى جلياً في مقولته: «كل شفرة عشب وقطعة خشب وحجر هي تجليات لوحدة كونية واحدة». وقوله: «إن كياني الجوهري هو فوق الله إن اعتبرنا الله بداية الخلائق. في كيان الله ذلك وجدت أنا نفسي، ولذلك أنا سبب ذاتي وفقاً لكياني، وعبر ولادتي الأزلية وُلدت جميع الأشياء، وكنت أنا سبب نفسي وسبب جميع الأشياء»[٩٨].

ويعد بذلك الأب الروحي لجماعات صوفية ظهرت مؤخراً، مثل أصدقاء الله، وإخوان الحياة المشاة، وإخوان الروح الحرة، وطائفة الرانترز. . . إلخ. والقاسم المشترك بين هذه الجماعات وبعض دعاوى المتصوفة المسلمين هو الاستخفاف بالأحكام الشرعية (Demonization of The Sacrament) أو إسقاط التكاليف الشرعية ـ القول بالإباحة (Anti Monialis).

ويتشكل التصوف بمنحاه المعارض، بوصفه نقيضاً لسلطة الدين كما مثلّها «علماء هذا الوقت»، بحسب تعبير أبي طالب المكي الذي أُلبّتِ العامة ضده من قِبَلهم «فبدّعهُ الناس وهجروه وامتنع من الكلام على الناس»[٩٩].

---

(٩٧) انظر في ذلك: Obadia Maïmonide et David Maïmonide, *Deux traités de mystique juive: Le Traité du puits, le guide du détachement*, traduit du judéo-arabe et introduit par Paul Fenton (Paris: Editions Verdier, 1987), p. 84.

(٩٨) يوسف سودبراك، «التبادل الصوفي: التبادل العجيب بين الإنسان والله في الكلمة الإلهية،» في: أندراوس بشته وعادل تيودور خوري، **الإصغاء إلى كلام الله في المسيحية والإسلام**، إعداد مشير باسيل عون، مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي؛ ٥ (جونية، لبنان: المكتبة البولسية، ١٩٩٧)، ص ٢٣٧.

(٩٩) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٥، ص ٤٦٧.

ويثير هذا التعارض وابلاً من التساؤلات حول طبيعة علاقة المتصوفة وممثلي السلطة الدينية، مثل: كيف تطورت علاقة المتصوفة بالمحدثين والفقهاء من التوافق إلى التصادم؟ وما علاقة السلطة السياسية خصوصاً بهذا النزاع، وما دورها فيه سلباً أو إيجاباً؟ وما هي أهم مناحي الاختلاف بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية بصفة عامة؟ وإلى أي مدى كان دور المحدثين والفقهاء بالغاً في اضطهاد المتصوفة والتنكيل بهم؟

سنتناول هذه التساؤلات وغيرها هنا، وذلك من خلال محاور ثلاثة، يقف أولها على أوجه الاختلاف ما بين الفقه والتصوف، وبصورة خاصة على مستوى كل من الغاية، ووسيلة المعرفة، وتصور الذات الإلهية، والموقف من النص، واستراتيجية تعامل الفريقين مع العامة، وذلك بشيء من الإيجاز، على أن يتم التعرض بالتفصيل لاستراتيجية تعامل الفريقين مع السلطة السياسية، رفضاً أو تعاطياً.

بينما يهتم ثانيها بدراسة تطور علاقة الفريقين ومنحنياتها، فيما يتكفل المحور الأخير بسرد وتحليل أهم الاضطهادات التي تعرض لها المتصوفة على يد، أو بإيعاز من، ممثلي السلطة الدينية.

١ ـ الفقه والتصوف: الغاية والوسيلة

قال أحد المتصوفة ذات مرة: «كي يجدني فيه [الله]، عليه أن يُطيعني!!». وتلك مفارقة كلفته حياته، إذ حالما سمعه عسس السلطة عُلق فوق دكة دروسه في المسجد مصلوباً! فما الذي يجعل التجربة الصوفية في تباين مع غيرها من التجارب الدينية؟ وما أوجه فرادتها؟ وإذا كان مقصود كل عبادة واحد، فما الذي يجعل سبيل فرقةٍ ما أكثر ثراء وأشد عمقاً وإثارة وجدلاً من غيرها في الوقت ذاته؟

سنعمل في الفقرات التالية على استكشاف أوجه الاختلاف والتشابه ما بين التجربة الصوفية وكل من المحدّثين والفقهاء على أكثر من مستوى معرفي وأخلاقي، سياسي واجتماعي.

سنبحث، على المستوى المعرفي، تباين المنهجين في ما يختص بغاية العبادة والعلم، وكذلك وسيلة المعرفة، وبالمثل الموقف من النص تعاطياً ظاهرياً أو تأويلاً. وسنناقش، على المستوى الأخلاقي، ملامح الأخلاق عند

التوجهين وتمفصلاتها مع بقية الجوانب المعرفية والسياسية بصفة خاصة. وسنحلل، على المستوى السياسي، علاقة هؤلاء وأولئك وموقفهم من السلطة السياسية.

وسنركز، على المستوى الاجتماعي، على تشريح آلية تعامل كلا الفريقين مع العامة، ومدى اشتغالهم بقضايا الرعية، وإسهامهم في خدمة مجتمعاتهم. وسيبدو واضحاً أن سبب الاختلاف الرئيس يرجع إلى تباين المنهج لدى الفريقين، ففيما يهتم المحدثون والفقهاء بالفهم الظاهري للشرع، يعمد المتصوفة إلى تفحصه وتأويله واستبطانه. وفي كلمة لافتة يبدو فيها الطرح الصوفي، على فرادته، متبايناً، ليس فقط مع المحدثين والفقهاء، بل المتكلمين والفلاسفة أيضاً. يقول رويم البغدادي، وهو مَنْ جمع بين الفقه والتصوف معاً: «قعودك مع كل طبقة من الناس أسهل من قعودك مع الصوفية، فإن كل الخلق قعدوا على الرسوم، وقعدت هذه الطائفة على الحقائق، وطالب الخلق أنفسهم بظواهر الشرع وطالب هؤلاء أنفسهم بحقيقة الورع، ومداومة الصدق. . .»[(١٠٠)].

ومن ثم أدرك الفريقان أنهما على طرفي نقيض في تفهمهما للشرع، على الرغم من محاولات المتصوفة تأكيد توافق الحقيقة والشريعة، «وكانت المسائل الخلافية بين الفقهاء والصوفية ظاهرة في تفسيرها لمعنى الشريعة والطرق التي يجب أن يتم بها اشتقاقها وتبريرها»[(١٠١)].

وبديهي أن يفضي اختلاف منهج الفريقين إلى تفاوتات شتى، تتعلق في الأغلب بفهم طبيعة العبادات وغايتها، وهدف الواجبات الدينية وقيمتها، ومعنى الوحدانية والعبودية، ومدلول الشهادة وانعكاسها على الموقف من السلطة السياسية، وأي العلوم أفضل، ووسيلة المعرفة. . . إلخ.

وفي ما يتعلق باختلافها على المستوى المعرفي وما يتعلق بغاية العلم

---

(١٠٠) أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف (طهران: انتشارات بيدار؛ القاهرة: طبعة مصورة عن طبعة دار الشعب، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م)، ص ٧٧.

(١٠١) أبو العلا عفيفي، «التآويل العقلية والصوفية في الإسلام،» في: **الإسلام الصراط المستقيم**، بإشراف كنيث و. مورغان؛ ترجمة محمود عبد الله يعقوب؛ مراجعة نور الدين الواعظ ([بغداد؛ بيروت؛ نيويورك]: مؤسسة فرانكلين المساهمة للطباعة والنشر، ١٩٦١)، ص ٢٢٢.

ووسيلة المعرفة، يمكن القول، بلا شك، إن كلاً من المتصوفة والفقهاء كانوا يتفقون على أهمية العلم وحث الإسلام عليه، بيد أنهم كانوا يختلفون أيضاً في فهم وتحديد منطلقات هذا العلم وأهدافه وغايته؛ فإذا كانت أول آية نزلت من القرآن هي ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق**﴾[١٠٢]، فإن القراءة (العلم) يجب ألا تكون «باسم منفعة شخصية، ولا باسم مصلحة إقليمية، ولا باسم غاية مادية، ولا باسم وزير ولا أمير، وإنما هي باسم الله، وإذا كانت باسم الله، فإنها تفيد الشخص باعتباره فرداً، وتفيد المجتمع الخاص الذي نسميه: «وطناً»، بل تفيد الإنسانية جمعاء»[١٠٣].

وأوقف الفقهاء جلّ جهودهم في فهم الظاهر دون الباطن، أو ما عمت به البلوى، على حد تعبير الغزالي، والذي حكم بأن «الاشتغال بعلم الظاهر بطالة»[١٠٤]، فمن ناحية، ثمة تباين في تحديد أي العلوم أولى بالاشتغال، ومن ناحية ثانية، ثمة اختلاف في هدف توظيف العلم سياسياً، إذ شمل هذا النقد، إلى جانب الفقهاء، كلاً من القراء والوعاظ.

وبالرغم من كون ظهور طبقة القراء أسبق زمنياً من ظهور الفقهاء، إلا أنه سرعان ما تلاشت هذه الطبقة لاحقاً، وأصبحت متضمنة بالفعل في طائفة الفقهاء، وكان الحسن البصري من أوائل المنتقدين وقوفها بأبواب السلاطين، فبينما هو ذات يوم خارجاً من عند ابن هبيرة، إذ ألفى هؤلاء ينتظرون بالباب، فعنّفهم لاستجدائهم وتعاطيهم أموال السلطة، وفضلاً عن ذلك انتقد المتصوفة القراء لخيانتهم أمانة القرآن، فهم وإن كانوا حفظته، إلا أنهم يقولون ما لا يفعلون، ويأمرون الناس بالبر ويمتنعون عن الإذعان له.

ويقول عبد الله بن جنبيق الأنطاكي في هذا السياق: «إذا دنا الرجل القارئ من معصية يقول القرآن في جوفه: ما لهذا حملتني»[١٠٥]. ويقول ابن أبي الحواري: «إني لأقرأ القرآن فأنظر في أية آية فيحار عقلي منها وأعجب من حفاظ القرآن كيف يهْنِئهم النوم ويسعهم أن يشتغلوا بشيء من الدنيا وهم

---

(١٠٢) **القرآن الكريم**، «سورة العلق،» الآية ١.

(١٠٣) القشيري، **الرسالة القشيرية**، مقدمة المحققين، ص ٦.

(١٠٤) زكي مبارك، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق** (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ج ٢، ص ٢٠.

(١٠٥) أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين شريبة، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٩)، ص ١٣٣.

يتلون كلام الرحمن، أما لو فهموا ما يتلون وعرفوا حقه وتلذذوا به واستحلوا المناجاة به لذهب عنهم النوم فرحاً بما رزقوا ووفقوا»[١٠٦].

وشملت أيضاً حملة النقد الواسعة التي قام بها المتصوفة طائفة الوعاظ، وتقدم جواب أحدهم حول تأثر الناس به وعدم تأثرهم بكلام واعظ المدينة بأنه «ليست النائحة الثكلى كالنائحة المستأجرة»[١٠٧]، فالأخيرة تتكلف النواح، وتتصنع البكاء، وفي هذا يقول الداراني: «إذا تكلف المتعبدون أن لا يتكلموا إلا بالإعراب، ذهب الخشوع»[١٠٨]. وحين قدم يحيى بن معاذ إلى شيراز وجد وعاظها من المتكلفين، «فصعد المنبر واجتمع الخلق، فأول ما بدأ به أن قال:

مواعظ الواعظ لن تقبلا	حتى يعيها قلبه أولا
يا قوم من أظلم من واعظ	خالف ما قد قاله في الملا
أظهر بين الناس إحسانه	وبارز الرحمن لما خلا

ثم وقع من الكرسي وغشي عليه (. . .) ثم إنه ملك قلوب أهل شيراز بعد، فكان إذا أراد أن يضحكهم أضحكهم، وإذا أراد أن يبكيهم أبكاهم»[١٠٩]. ويقول أيضاً أبو عبد الله السجزي: «كل واعظ لا يقوم الغني من مجلسه فقيراً والفقير غنياً، فليس بواعظ»[١١٠].

وتثير مسألة وسيلة المعرفةً خلافاً كبيراً بين الفقهاء والمتصوفة، إذ يصر المتصوفة على أن وسيلة المعرفة الأمثل تتمثل في الكشف والذوق والعرفان، ففي هذا النمط من اللاوعي، الصوفي المفارق، يتحقق السالك بنوع معرفة، ليست بوصفها سببية تنال بحيلة الدليل وإعمال الفكر، كما الشأن عند غيرهم، بل هي معرفة تنفث في روعه من بحر العطاء الرباني، اللدنّي اللامتناهي.

وهي تبدأ في صورة لوامح ولوامع وبوارق عابرة، ثم تستقر وتتمكن في صيغة نهائية يقينية مباشرة؛ بلا حجاب عقل أو حد حس أو واسطة. إنها،

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(١٠٧) مبارك، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، ج ١، ص ٩٥.

(١٠٨) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٤، ص ١٤٧.

(١٠٩) يحيى بن معاذ الرازي، **جواهر التصوف**، جمع وتبويب وشرح وتعليق سعيد هارون عاشور (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٢)، ص ١٠.

(١١٠) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٢٥٢.

وبعبارة الحلاج الرقيقة، شيء ما «وراء الوراء، وراء المدى، وراء الهمة، وراء الأسرار، ووراء الإخبار، ووراء الإدراك»[١١١].

أما العبادة، فتثير هي الأخرى عدة إشكالات، تتعلق بغايتها، وموقف المتصوفة من الجنّة، واستكناه المعنى الباطني لها. . . إلخ. ويبدو فقه العبادة عند المتصوفة أكثر ثراء وقدرة على إشباع الجانب الروحي عند الإنسان، منه عند الفقهاء، وهو يرتبط بمسألة العلم كذلك، الذي ينقسم إلى قسمين: علم نحتاجه كاحتياجنا إلى القوت، فالأخذ منه يكون على قدر الحاجة دون إسراف، وعلم لا نستغني عنه طرفة عين، ونفتقر إليه افتقارنا إلى ضروريات دوام الحياة واستمرارها.

ويُفترض في العبادة أن تكون تخلقاً وتحققاً لما تتطلبه عبودية المرء لخالقه، فمنها ما هو وثيق الصلة بالعلم، ومعيارها أدلة الفقه، وتستمد مادتها من الشريعة ممثلة في الكتاب والسنّة، ومنها ما تنصهر مادتها في نفوس العارفين، لأن متعلقها العلم بذات الله المعشوقة، غاية كل عمل.

وحين تقدم البسطامي ذات مرة للصلاة، ورفع يديه لينطق بتكبيرة الإحرام، لم يستطع أن ينطق بها، لأنه استحضر عظمة خالقه وهو واقف بين يديه. وكان الكرخي شديد الخشية لله، وقد أوقعته خشيته هذه في المعاناة الشديدة، إذ نراه «في التشهد يتحلل من نفسه، بغية التواصل والفوز بالرحمة الإلهية. إن الصلاة ـ عند الأولياء والأتقياء والصالحين والمؤمنين ـ ليست مجرد عبادة طقوسية يومية مقدسة، بل هي الخشوع المطلق في محراب الله الكوني، وهي انفراد العبد أمام المعبود، ذلك الانفراد الذي يتصور هول المحاسبة، مثلما يستقبل بركات المغفرة»[١١٢].

ومارس المتصوفة الفقه بذوق صوفي، في كل الأحوال، ولم يشتغلوا بالفقه كما هو معروف عند الفقهاء «ولو اشتغلوا فيه على شرطهم لانتفت الشريعة، وإنما حملوا أنفسهم عليه فكانوا فقهاء أنفسهم، وهذه ثورة في الشريعة»[١١٣]،

(١١١) أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاج، **كتاب الطواسين**، تحقيق لويس ماسينيون (باريس: [د. ن.]، ١٩١٣)، ص ٧٠.

(١١٢) عزيز السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٦٤.

(١١٣) العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق**، ص ٦٦.

إذ يقوم فقه المتصوفة على الأدب مع الله ومع الخلق، حيث من ذاق عرف ويقول أحدهم في هذا: «توضأ بماء الغيب إن كنت ذا سر، وإلا تيمم بالصعيد أو الصخر».

وفي ما يتعلق بالمستوى الأخلاقي، يمكن القول إن التصوف يعد، في الأساس، مطلباً أخلاقياً، إذ مرت بنا جملة التعاريف التي ترادف ما بينه وبين الأخلاق، وهي أخلاق إلهية قوامها المحبة والتسامح، فتمتلئ نفس المتصوف غفراناً وحباً للدنيا والناس، حتى الأعداء، بينما لا يخلق ثالوث الجهل والكبر والتعصب إلا العداوة والبغضاء، فضيق الأفق الفكري يتبعه ضيق في الأخلاق والمعاملة.

لذا كان الفقهاء المتشددون أكثر الناس إثارة للعداوة من منطق الحسد تارة، والتعصب تارة أخرى، وفي ضوء ذلك تترجم جملة المواقف التي اتخذوها ضد المتصوفة، وبالمثل حملة النقد التي قام بها هؤلاء ضدهم، ما زعزع من مكانتهم في المجتمع، وفي ضوء ذلك كذلك نفهم ما يمكن أن نسميه بـ «الحالة الإيعازية» التي اتسم بها الفقهاء في تعاملاتهم مع مختلف الفرق والطوائف المذهبية والعقائدية.

قال الجنيد لابن سريج: «طريقنا أقرب إلى الحق من طريقكم. فطالبه بالبرهان. فقال لرجل: ارمِ حجراً في حلقة الفقراء، فرماه، فصاحوا كلهم: الله، ثم قال: ألقه في حلَقة الفقهاء، فألقاه، فقالوا: حرام عليك، أزعجتنا. فقبّل رأسه واعتذر»[(١١٤)].

ومن ثم، استحدث المتصوفة «نمطاً من الأخلاق الإسلامية مختلفاً بعض الاختلاف، واستطاع هذا النمط أن يكون له سلطان متزايد حتى لقد أوشك آخر الأمر أن يسيطر على العالم الإسلامي. وغدا الفقر وإذلال النفس والإنكار المطلق للذات هي أرفع القيم في الحياة»[(١١٥)].

ووقف المتصوفة بأخلاقهم إلى جانب العامة ضد أرستقراطية الفقهاء،

---

(١١٤) أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي، **تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**، تحقيق سعاد الحكيم (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤)، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(١١٥) **موجز دائرة المعارف الإسلامية**، تحرير م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد ور.هارتمان؛ ترجمة إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي وعبد الحميد يونس ([الشارقة]: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ١٩٩٨)، مادة «أخلاق»، تحرير فالتزر؛ ترجمة الأب قنواتي، ج ٢، ص ٥٥٢.

ويكفي في هذا الصدد ما تقوم به المحبة الصوفية من دور بالغ في الأخلاق، إذ يمثل نكران الذات جوهرها وغاية المراتب الصوفية كلها، وكل حالة تأتي بعده ثمرة من ثماره، وكل مرتبة تسبقه خطوة نحو الوصول إليه، فالمتصوف، دائماً وأبداً، في خدمة الخلق.

وعُرف عن علي بن سهل الأصبهاني «أنه إذا بلغه عن أحد من المسلمين أن عليه ديناً يرسل فيَفي عنه الدين بغير علم المديون، فيأتي صاحب الدين فيقول للمديون: قد وفي الله عنك، ولم يعلم الناس بذلك إلا بعد موته»(١١٦).

أما في ما يتعلق بالجانب الاجتماعي، فإنه يتصل اتصالاً وثيقاً بالجانب السياسي، لذا سنركز في الفقرات التالية على إبراز دور المتصوفة في المجتمع الذي تجسد من خلال التصوف العملي، وسيبدو واضحاً في هذا السياق أنهم قاموا بجهود جبارة على الصعيدين الداخلي والخارجي للدولة الإسلامية، حتى إن جملة من الوظائف السياسية التي يفترض بالسلطة أن تنهض بها، قام بها المتصوفة عن طيب نفس، إيماناً برسالتهم في الحياة، وشاركهم الفقهاء دورهم التثقيفي إلا أنهم بزّوهم أيضاً في هذا الأمر، فمنهج الاستبطان الديني الذي يقوم عليه التصوف، يحيل المتصوفة إلى أطباء نفسانيين يعملون على شفاء بلايا الآخرين.

وينطلق المتصوف في أداء دوره الاجتماعي من الإيمان بأن مخالطة الخلق والصبر على أذاهم أفضل من اعتزالهم، ويعد البعد الاجتماعي أحد أبعاد التصوف ومن أهمها في الوقت نفسه التي تضم إلى جانبه كلاً من: البعد النفسي، والبعد الحضاري. وهنا «يتأكد التوارث الديني للعلم (عبر سلسلة المشايخ) وبهذا تتجسم اجتماعية التصوف في السالك من خلال نسبته إلى أهل السند في طريقة الوصول»(١١٧) التي تتميز عن غيرها من الطرق التعبدية الأخرى، بديمومتها، وتبادل المعارف الذوقية من المرشدين إلى المريدين، والتمسك الشديد بمبدأ «يد الله مع الجماعة»، واعتبار رجال السند الصوفي يتوزعون على أقطار العالم كله، ما يضفي الصبغة الكونية على التصوف الذي يعد مدرسة دينية كبرى مجالها الحيوي النشاط الاجتماعي للمنتسبين إليها.

---

(١١٦) الجنيد البغدادي، **تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**، ص ٦٦.

(١١٧) محمد المدني مرتضى، «البعد الاجتماعي للتصوف،» ورقة قدمت إلى: **أعمال ملتقى التصوف الإسلامي العالمي** ([مصراتة، ليبيا]: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٩٥)، ص ٣٨٤.

ساهم البعد العملي للتجربة الصوفية في إثراء الحياة الاجتماعية والثقافية، إذ فضّل المتصوفة موقع الجمهور لنشر مبادئهم وتوسيع قاعدة المستلهمين لها وفي استمرار عطاءاته وتنوع أشكالها. وعلى عكس مرحلة الزهد التي اتسمت بالانعزالية بعض الشيء، نجد في مرحلة التصوف بشر بن الحارث ينهى مريديه عن البقاء من دون مال يدفع عنهم غائلة الفقر، يقول بشر: «عليكم بالرفق والاقتصاد في النفقة، فلئن تبيتوا جياعاً ولكم مال خير من أن تبيتوا شباعاً وليس لكم مال»(١١٨).

وهو توجه يكاد يكون جديداً، ولم يكن ملحوظاً من قبل، إذ اختلفت نظرة المتصوفة إلى الدنيا وأصبحوا أكثر إيماناً برسالتهم الإصلاحية، فالتجرد لله لا يعني اعتزال الخلق، وإنما يعني «ألا ينشغل القلب بالرزق عن الرازق، وبالمخلوقات عن الخالق، وبالأكوان عن المكوِّن، وبالأسباب عن المسبب»(١١٩).

بدأ التصوف العملي، تبعاً لهذه النظرة، يشق طريقه في الحياة بأنواعها المختلفة، وكان دور المتصوفة التثقيفي لا يقل بطولة عن دورهم الجهادي، فالمحاسبي، على سبيل المثال، مارس التدريس زهاء ربع قرن من الزمان، كان فيه معلماً ومرشداً «وانطلاقاً من دواعي الرسالة، والشعور العالي بالمسؤولية، فإنه يضع نفسه في الضفة المقابلة للمتصوفين الموسومين بحب الخلوة، والانفراد، والشطح الذاتي. بمعنى أنه كان يقيم وزناً كبيراً للمغزى الاجتماعي للمسؤولية، فهو يلقي بنفسه في تيار الحركة الثقافية ـ الاجتماعية بكل أبعادها الأساسية»(١٢٠).

وأدى المتصوفة دوراً تثقيفياً بالغاً، وأثرت فاعلياتهم الروحانية، لا في عالم الغيب المشهود لهم فقط، وإنما في عالم الواقع الملموس كذلك، «فالدور الذي لعبه الجنيد مثلاً في الحياة الثقافية في بغداد يؤكد على إيجابية الصوفي وحضوره ومشاركته أهل عصره مواجهة التحديات التاريخانية»(١٢١).

---

(١١٨) كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ٣٤٠.

(١١٩) شمس الدين الفاسي، **حقيقة التصوف** (القاهرة: دار مايو الوطنية للنشر، [د. ت.])، ص ١٠.

(١٢٠) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ١٠٢.

(١٢١) الجنيد البغدادي، **تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**، ص ٥١.

ويقول يحيى بن معاذ في تشبيه راق: «مثل الأولياء مثل الصيادين، يصطادون الناس من أفواه الشياطين، ولو لم يصدّ الولي طوال عمره إلا واحداً لكان قد أوتي خيراً كثيراً»[١٢٢].

ويكفي في هذا السياق ما قام به المتصوفة من دور بالغ في نشر الإسلام بجنوب شرق آسيا وفي مجاهل أفريقيا وغيرها من بلاد العالم، ما يعادل «نصف العالم اليوم، فتحوها في سنوات قلائل، دون أن يكون لديهم سلاح غير سلاح التقوى أو سلطان غير الإيمان»[١٢٣].

إن اعتبار التصوّف انعزالاً عن العالم تضييق لمفهومه، فهو يتمحور حول ثلاثة أقطاب متفاعلة في ما بينها، وهي الله والمتصوف والخليقة. كما إن المتصوف الحقيقي هو الذي «يشاهد ما لا يراه الناس، أي عمل الله في الخليقة الذي لا يظهر لعامة الخلق، بل بصيرته الروحية المتصوفة هي التي تجعله يتلمس أن وراء المظاهر البشرية والطبيعية يد الله العاملة (...) فقمة التصوف الحياتي أن يبحث المتصوف عن الله فيجده عاملاً فيه وفي غيره من المخلوقات»[١٢٤]، إذ لا تقتصر وظائف النظرية الصوفية على الإجابة عن أسئلة الإنسان حول الوجود، «فإلى جانب القيمة والوظيفة النظرية للفكر الصوفي، نراه يقوم بأدوار عملية.

إنه يبحث في المعايير والحكمة العملية، ويهدف إلى الخير وتحقيق الفضائل»[١٢٥]. ليس لفرد من المجتمع دون آخر، وإنما للناس كافة «قال اسحق بن القطب إبراهيم بن شيبان لأبيه: بماذا أصل إلى الورع؟ قال: بأكل الحلال وخدمة الفقراء. فسأله: من الفقراء؟ فقال: الخلق كلهم. رادف الخلق مع الفقراء، أي مع العامة، وأجابه بالتعميم الاستغراقي، حتى لا ينصرف ذهنه إلى فقراء المسلمين [فقط]»[١٢٦]. والمتصوف، دون الفقيه، يراعي شعور

---

(١٢٢) الرازي، **جواهر التصوف**، ص ٢٠٧.

(١٢٣) الفاسي، **حقيقة التصوف**، ص ٣٩.

(١٢٤) فاضل سيداروس (الأب)، «في التصوف الإغناطي،» مجلة **المشرق** (بيروت)، السنة ٧٩، ج ١ (كانون الثاني/ يناير - حزيران/ يونيو ٢٠٠٥)، ص ١٢٤.

(١٢٥) جعفر الصادق (الإمام)، **كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن (بحسب «حقائق التفسير» و«زيادات حقائق التفسير» للسلمي الشافعي)**، تقديم علي زيعور (بيروت: دار البراق، ٢٠٠٢)، ص ٢٩.

(١٢٦) العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق**، ص ٨٢.

العامة فيألم لألمهم ويفرح لفرحهم، وقد طلب من أحدهم ذات مرة أن يدعو على فتية يلهون في البحر، فما كان منه سوى أن رفع يديه بالدعاء لهم، قائلاً: اللهم كما أسعدتهم في الدنيا، أسعدهم في الآخرة. فالخلق يعيشون في كنف الولي وحمايته، وفي هذا يقول عبد الله محمد بن منازل: «من رفع ظل نفسه عن نفسه عاش الناس في ظله»(١٢٧).

كما إن الولي ستر للخلق، وحين أُكرهت امرأة ذات مرة على الزنى وحملت سفاحاً، جاءت إلى أحمد بن مهدي بن رستم (ت٣١٧هـ/ ٩٢٩م) وقالت له: «قد تسترت بك وزعمت أنك زوجي، وأن هذا الحمل منك (. . .) فلما وضعت بعثت فاشتريت بدينارين شيئاً حلواً وجعلت أرسل إليها مع إمام المسجد كل شهر دينارين صفة نفقة الولد (. . .) فمكثت كذلك سنتين ثم مات المولود (. . .) وجاءتني المرأة بالدنانير (. . .) فقلت: يا هذه، إني إنما كنت أرسل بها صلة للولد، فخذيها فافعلي بها ما شئت»(١٢٨). ويروى عن الكرخي «أنه مر بسقاء يقول: رحم الله من شرب، فتقدم فشرب، فقيل له: أما كنت صائماً؟ قال: بلى، ولكني رجوت دعاءه»(١٢٩).

وكان أبو طالب المكي يفضل العوام على الفقهاء، لأنهم لا يموهون في الدين ولا يغرون المؤمنين ولا يدّعون أنهم علماء، فهم إلى الرحمة أقرب ومن المقت أبعد. وبهذا يصبح الولي عوناً للناس، ليس فقط بينما هو حي في الدنيا، وإنما وهو مقبور أيضاً، فموت الولي عيد للمقبورين حتى يلقى الكريم وجه الكريم، وقد رأت امرأة أمها في أحسن حال ليلة موت أبي العباس البشتي (ت٣٨٤هـ/ ٩٩٤م)، «فقالت: يا أُمَهْ، ما هذا؟ قالت: نحن في عيد منذ قدوم عبيد الله الزاهد علينا»(١٣٠).

وهكذا، لم يفنَ المتصوفة بالكلية عن الدنيا، ولم تذهلهم الفيوضات والإشراقات عن الواقع المأساوي لدولة الاستبداد، بل خالطوا الناس جميعاً، على اختلاف عقائدهم وفوارقهم الطبقية التي عززتها السلطة الجائرة.

نصل الآن إلى اختلاف الفقهاء والمتصوفة على صعيد المستوى السياسي،

(١٢٧) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٣٧٧.

(١٢٨) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٥، ص ٤٤.

(١٢٩) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ٦٩.

(١٣٠) ابن كثير، المصدر نفسه، مج ١٥، ص ٤٥٠.

وبخاصة ما يتعلق بالموقف من السلطة، ففي الوقت الذي تبنى فيه المتصوفة مقاطعة السلطة، منهجاً واختياراً استراتيجياً في أغلب الأحوال، كان أغلبية الفقهاء في علاقة رضوخ كلي مع السلطة القائمة. وفيما كان مبدأ الدولة الإسلامية، في الأصل بالذات، خاضعاً لمبدأ التعالي الديني، باتت السلطة السياسية أكثر انحكاماً للمصالح وأقل انحكاماً للدين، لا لناحية اختيار الخليفة فقط، بل تعدت ذلك أيضاً إلى تسويغ الواقع في حالات كثيرة من قبل منظري السلطة من الفقهاء وغيرهم.

وكانت مرحلة الخلافة الراشدة التي توجت بفتنة ضروس، قد أعادت تشكيل الواقع السياسي والاجتماعي الإسلامي، فأفضت إلى تجاوز التقسيم الثلاثي:

إسلام راديكالي وعنفي ـ القراء، إسلام تاريخي وشرعي ـ علي، وإسلام سياسي وأرستقراطي ـ معاوية[١٣١] الذي بتحويله الخلافة إلى ملك عضوض، أحكم إسلام القبيلة سيطرته على حساب إسلام العقيدة. وكان ذلك تحولاً دراماياً في بنية السلطة الإسلامية، وفي قيم إنتاجها وممارستها، ومن ثم في تعاملها مع ممثلي السلطة الدينية، فقهاء أو متصوفة أو مع غيرهم.

وتمّت الإطاحة بالإشكالية التأسيسية التي ولدت بعد غياب الرسول (ﷺ)، والتي عبر عنها بالنص أو الاختيار، لحساب واقع جديد، يحمل إشكاليته الخاصة التي تجاوزت منطقَي الشورى والوصية، إلى منطقي التوريث والغلبة.

كما أفضت مقاربة النموذج الأموي في السلطة، من حيث دلالاته التأسيسية، إلى اعتباره تدشيناً للدولة الاستبدادية، وليس غريباً أن يخاطب معاوية أهل الكوفة بعد صلحه والحسن بن علي، قائلاً: «أتروني قاتلتكم على الصلاة والزكاة والحج، وقد علمت أنكم تصلون وتزكون وتحجون؟ بل قاتلتكم لأتأمر عليكم وألي رقابكم (. . .) ألا إن كل دم أصيب في هذه الفتنة مطلول، وكل شرط شرطته فتحت قدمي هاتين»[١٣٢].

ويكتمل مفهوم المشروعية الذي تستند إليه السلطة العباسية، وتتضح

---

(١٣١) هشام جعيط، **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥)، ص ٣٢٣.

(١٣٢) راضي آل ياسين، **صلح الإمام الحسن**، ط ٤ (بيروت: منشورات ناصر خسرو، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

آليات تسويغها الأيديولوجي، من خلال إحدى خطب المنصور التي يقول فيها: «إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده، وأنا خازنه على فيئه، أعمل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطيه بإذنه، قد جعلني الله عليه قفلاً...»[١٣٣]، متجاوزاً بذلك المفهوم الأموي الذي ربط مجيء الحاكم بمشيئة الله، إلى التماهي بين إرادة الله وإرادة الحاكم، والذي راحت صورته توغل في الاستعلاء والنهج الاستبدادي، رافق ذلك تحول الدولة وندرة انحكامها للدين وقواعده.

وفقدت الخلافة العباسية مضمونها السلطوي لاحقاً، فظهرت الدولة السلطانية، معمقة بذلك إشكالية العلاقة بين الدين والسلطة، وفي خضم هذا التحول «قارب الفقهاء تحول الخلافة العباسية إلى خلافة صورية ـ معنوية ذات دلالة رمزية على وحدة الأمة، وسيطرة المتغلبين البويهيين ثم السلاجقة على السلطة الفعلية تحت عنوان جديد يتصل بعلاقة الشريعة بالسياسة فقالوا بطغيان الثانية على الأولى»[١٣٤].

وتلفت جهود الماوردي (ت٤٥٠هـ/١٠٥٨م) الانتباه، في هذا السياق، حيث قام بشرعنة الحكم السلطاني وتجويز إمارة الاستيلاء التي تعقد عن اضطرار والتي فيها «من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية، ما لا يجوز أن يترك مختلاً مدخولاً ولا فاسداً معلولاً. فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار، لوقوع الفرق بين المكنة والعجز»[١٣٥].

أفضى التطور التاريخي الذي آل إليه الفقه السنّي، إلى سقوط الشروط الثلاثة، العدالة والعلم والنسب القرشي، لتستقر الحال، على ما عبر عنه فقهاء المالكية بقولهم: من اشتدت وطأته وجبت طاعته! وإن ما بقي ثابتاً في الفكر السنّي هو الأيديولوجيا السلطانية[١٣٦]، إذ لا يختلف موقف الماوردي

---

(١٣٣) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٨، ص ٨٩.

(١٣٤) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي** (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٣٦٠.

(١٣٥) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٩٤)، ص ١١١ ـ ١١٢.

(١٣٦) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ص ٣٦٢.

كثيراً، باعتباره فقيهاً، عن باقي أقرانه من الفقهاء، حيث تجاوز الغزالي، في ما بعد، تنازلات الماوردي لما هو أبعد منها، فكان الفقهاء عامة «يميلون ويتجهون إلى تجريد الدولة السلطانية من الوازع الديني، ووصف وازعها بالوازع السلطاني أو العصباني (. . .) حتى كان وصف المقريزي لرؤية الناس في زمانه يميزون بين حكم الله وحكم السياسة، وبأن الشريعة هي ما شرع الله من الدين وأمر به (. . .) والسياسة هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال، وصولاً إلى الاعتراف بأمر واقع هو نوع من فصل الدين عن الدولة»[١٣٧].

أفضى ذلك تاريخياً إلى تكريس الانفصال بين المؤسستين السياسيتين: أمير الاستيلاء بدولته، والخلافة برمزيتها، لكنه لم يقم على قطيعة كاملة، إذ ظلت حاجة السلطان للخليفة قائمة، ليس بوازع من الانتماء والولاء الديني، وإنما بفعل الحاجة إلى اكتساب الشرعية، وتعبيراً عن ضرورة الانتماء إلى الجماعة والأمة[١٣٨].

وكُتبت الغلبة للسلطان، وبقيت العلاقة مع الدين محل إشكالية، بالنظر إليه مصدر اضطراب للسلطة، وإن تفاوتت تعبيراته بين التعايش والممانعة والصراع، في حين ظلت الأمة ـ الرعية خارج المعادلة بالكامل. وهكذا يبدو مسار علاقة الدين بالدولة: من الاتصال إلى شكل من أشكال الانفصال، فالاطراد المتصاعد لمسار السلطة الذي كان يقوم، مع تقادم التاريخ، على توهين الصلة بالدين.

وفي الواقع، كان لا بد لنا من الوقوف على مسيرة تحولات الفقه والسياسة، لأنها تبرز موقف الفقهاء المتخاذل من السلطة، وكيف أنهم فشلوا نظرياً وعملياً في الوقوف ضد رغبتها التسلطية.

ولنبحث الآن بعض المواقف العملية لفقهاء السلطة، فسوف نجد أن المتصوفة كانوا على حق في تدشين حملة النقد ضدهم، وبهذا تكتمل الصورة الكلية لإشكالية الدين والسلطة في الإسلام، فحين أبدى المتوكل تشككاً لما فعله أخوه الواثق بأحمد بن نصر، إذ قتله بتهمة الكفر بينما هو مات وهو يقرأ

---

(١٣٧) وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان** (بيروت: دار الرشيد، ١٩٨٩)، ص ٢٦.

(١٣٨) الفضل شلق، **الأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي** (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣)، ص ٤٠ ـ ٤١.

القرآن، جمع كلاً من: وزيره ابن الزيات، وجليسه هرثمة، والقاضي ابن أبي دؤاد، وقال لهم: في قلبي ريب من قتل أحمد بن نصر، فقال ابن الزيات: يا أمير المؤمنين، أحرقني الله بالنار إنْ قتله الواثق إلا كافراً!!، وقال هرثمة: قطعني الله إرباً إرباً إنْ قتله الواثق إلا كافراً!!، وقال القاضي وفقيه البلاط العباسي: ضربني الله بالفالج إنْ قتله الواثق إلا فاجراً!!

وكان من أمر الثلاثة ما تمنوا، حيث أحرق الواثق وزيرَه بالنار، وقطعَ بنو خزاعة هرثمة إرباً إرباً، وسجنَ الله ابن أبي دواد في جلدِهِ إذ أصيب بالفالج قبل موته بأربع سنين[(١٣٩)].

وما يهمنا في نص كهذا، هو تقاطع كل من الديني والسياسي، فابن أبي دؤاد كفّر من قبل أحمد بن نصر بدعوى عدم القول بخلق القرآن، فيما كانت الأسباب سياسية بحتة، حيث كان ينوي الخروج على الواثق وتأليب العامة ضده.

ودعت مثل هذه المواقف البعض لتأكيد أن الإسلام السياسي «لم يقبل قط المعارضة مظهراً عادياً من الوجود السياسي، لذا كانت دائماً تمرداً، وكان التمرد المسلح بعداً ملازماً للتاريخ الإسلامي»[(١٤٠)].

ومن ثم، كان من لا يطوله التجريم السياسي، ليس بمنأى عن التحريم الديني بفضل الفتاوى السلطانية. وحقيقة، لم يكن هذا الأمر مقصوراً على المعارضة السياسية فقط، بل طالت الشرفاء من الفقهاء أنفسهم، ففضلاً عن محنة ابن حنبل، تم ذبح القاضي أحمد بن يعقوب في العام (٣٩٦هـ/ ١٠٠٥م) «لأنه قيل له: بايع المقتدر، فقال: لا أبايع صبياً»[(١٤١)].

ومن قبله قُتل ابن السكيت النحوي في العام (٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)، لتفضيله الحسن والحسين (ﷺ) على وليّي عهد المتوكل: المعتز والمؤيد، حيث سأله: أيهما أحب إليك، المعتز والمؤيد، أو الحسن والحسين؟ فانتقص شأنهما وذكر الحسن والحسين بما هما أهل له، وما كان من خليفة المسلمين! سوى أن أمر جند الأتراك أن يضربوه على بطنه، فحمل إلى داره، ثم مات[(١٤٢)]! ومرّ بنا من

---

(١٣٩) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٤، ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

(١٤٠) Hichem Djait, *La Personnalité et le devenir arabo-islamique* (Paris: Ed. de Seuil, 1974), p. 119.

(١٤١) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مج ٦، ص ١٢٢.

(١٤٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٠٠.

قبل، كيف أن أربعين **فقيهاً أفتوا يزيد** بن عبد الملك، بأنه ما على الخلفاء من حساب يوم الدين! ولاحقاً **كشف الظاهر** غازي بن صلاح الدين لابن عربي، أن أفضل فقهاء دمشق أفتاه **بعدم وجوب** صيامه شهر رمضان بعينه، وأن الواجب عليه شهر في السنة، **والاختيار له في تحديد** أي شهر شاء! يقول غازي: فلعنته في باطني ولم أظهر له **ذلك**[١٤٣].

وهكذا كان الفقيه ـ **ولا يزال** ـ على أتم استعداد لأن يسن تشريعاً خاصاً بالسلطان الذي لا يساءل **ولا يحاكم**، حتى أمام القوانين الإلهية، وهو أمر متجذر في المؤسسة **الدينية إلى الآن.**

تلامس بصيرة **المتصوف بصره**، حتى ليبدو له ما هو في عين البصيرة وكأنه في عين البصر، **وفي هذا الإطار**، تقع حملة النقد التي شنها المتصوفة ضد الفقهاء الذين **خانوا أمانة العلم** ورسالته، وهي أكثر من أن تحصى، بيد أنها تتمحور في **الأغلب حول ثلاثة أمور**: اشتغالهم بالظاهر دون الباطن، والتعاطي مع السلطة **الجائرة، وعدم** التخلق بأخلاق العلماء.

ينطلق المتصوفة **بداية من فهم** مغاير للفظة «فقيه»، وفي رواية للحسن البصري تكشف عن **هذا التوجه المبكر**، يقول فيها لفرقد السبخي: «ثكلتك أمك، فريقد، وهل **رأيت بعينيك** فقيهاً قط؟ إنما الفقيه الزاهد في الدنيا، البصير بدينه، **المداوم على عبادة** ربه عز وجل، الورع الكافّ عن أعراض المسلمين، العفيف **عن أموالهم**، الناصح لجماعتهم»[١٤٤].

كما أوضح **الترمذي أن كلمة** «فقيه» إنما تطلق بمعنيين: **الأول**، بمعنى علم الأحكام، **والفقيه، بهذا المعنى**، هو الذي يتعلم هذا العلم ويتفقه فيه. **والثاني**، وهو المعنى **الحقيقي**، بمعنى فقه القلب، أي قوة الفهم والإدراك.

وفي حين يزداد **فقه الأول** وعلمه بزيادة التعلم، يستعمل الثاني النور الذي قذفه الله تعالى **في قلبه**، ويمكن أن يطلق عليه لهذا أنه فقيه في الدين، وفي هذا منازعة **للفقهاء** في ألقابهم، وفقيه الدين بهذا المعنى، قادر على استنباط الخواطر **على موافقة** الحقيقة، مما قد يحمله ظاهر المسألة من

---

(١٤٣) العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق**، ص ٧٠.

(١٤٤) عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، ط ٢ (الكويت: وكالة المطبوعات، **١٩٧٨**)، ص ١٨٤.

إشارة وعلم، فيستنبط ما يوافق مراد الله ويهدي إلى محبته[١٤٥].

وشنّ الحكيم الترمذي حملة لا هوادة فيها على متفقهة عصره ومحدثيه، أولئك الذين يعجبون بأنفسهم، ومحصول ما عند الواحد منهم لا يبلغ ألف مسألة من أصول الدين، في ما يقول، ويوهمون العوام أن الصوم والزكاة والحج غاية العلم ومنتهى الطلب، وبديهي أن تخلو كتبهم من دقائق علوم المتصوفة.

وبلغت الحال بالترمذي أن أحصى مجموعة من المسائل الفقهية التي تحايل فيها هؤلاء على ظاهر الشرع، تحت عنوان «المسائل العفنة»، أبان فيها عن تحايلهم مؤكداً أنهم يمثلون قذى الفقهاء، يصحبون السلطان ويساعدونه على جوره، ويظهرون الذلة والمسكنة في عهد الطلب، حتى إذا تأكدت رياسة الواحد منهم وجدته في آخر أمره جباراً عتياً، تمرغ في الدماء والأموال مع أئمة الجور، وشركهم في جميع أمورهم[١٤٦].

ويبدو أن هذا التوجه لازم التصوف في جميع مراحله، إذ مرّ بنا من قبل، كيف أن أبا هاشم الزاهد، أول من لُقب بالصوفي، عاب على شريك القاضي تردده على دار يحيى بن خالد، وزير الرشيد، وبحسب السقطي، فإن العالم يكون مسيئاً «إذا كثر بقبابه وانتشرت كتبه وغضب أن يرد عليه شيء من قوله»[١٤٧].

لذا كان شديد النقد للفقهاء الذين يضعون أيديهم في أيدي الأمراء من سراق الأقوات، وكان يصيح: «فيا غمّاه من فتنة العلماء، واكرباه من حيلة الأدلاء»[١٤٨].

كما عاب المتصوفة على الفقهاء وتلامذتهم، ندرة الإخلاص في طلب العلم وارتباطه بالرئاسة وحب الدنيا، وفي رسالته إلى أبي يعقوب يوسف بن الحسين الرازي، يرثي الجنيد لحال العلم «مع كثرة منتحليه وانتشار طالبيه بقلة صدقهم في قصده، وتركهم العمل بواجب حقه، [فأصبح] كالعازب المتغرب البعيد المتفرد»[١٤٩].

---

(١٤٥) عبد الفتاح بركة، **الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية** (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧١)، ج ١، ص ٨٥.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(١٤٧) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ١٢٦.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(١٤٩) الجنيد البغدادي، **تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**، ص ٢٩٥.

وفي موقف ساخر «رأى الشبلي رجلاً راكباً، فقال الناس: هذا مسخرة الأمير، فتقدم الشبلي فقبل فخذه، فترجل الرجل من دابته وقال: يا سيدي، لعلك لم تعرفني. فقال: بلى، أنت الذي تأكل الدنيا بما يساويها، وأنت خير ممن يأكل الدنيا بالدين»[١٥٠].

وحين سئل عبد الله الرازي (ت٣٥٣هـ/ ٩٦٤م): «ما بال الناس يعرفون عيوبهم ولا ينتقلون من ذلك ولا يرجعون إلى طريق الصواب؟ قال: لأنهم اشتغلوا بالمباهاة بالعلم ولم يشتغلوا باستعماله واشتغلوا بآداب الظاهر وتركوا آداب الباطن فأعمى الله قلوبهم عن النظر إلى الصواب وقيد جوارحهم عن العبادات»[١٥١].

ونخلص مما سبق، أن التجربة الصوفية أثارت، ولا تزال، جدلاً كبيراً في الأوساط الفقهية بصفة خاصة، ما أدى إلى تعرضها للكثير من النقد والاتهامات قديماً على يد أهل السنّة، وحديثاً لدى مختلف الحركات الإصلاحية، ابتداء بالوهابية، ومروراً بالتوجهات العلمانية، وليس انتهاء بالحركات السلفية المتشددة، وجماعة الإخوان المسلمين.

ويبدو أن «العلاقات بين المتصوفة والمتمسكين بأصول أهل السنّة والجماعة، تكتنفها صعوبات جمة، وقد حدثت ـ في واقع الأمر ـ صراعات دموية مما دفع الحلاج وآخرين من الصوفية أن يضحوا بحياتهم في سبيل التصوف»[١٥٢].

كانت الأحكام الدينية، حتى نهاية القرن الثاني الهجري، مبنية على الفهم الحرفي للنصوص الدينية، وكان الناس يتدارسونها بإمعان وروية، الأمر الذي دفع بطائفتي المحدثين والفقهاء بصفة خاصة إلى أن يتصدروا المجتمع، بوصفهم مرجعية دينية، تحظى بالسلطة والمهابة في نفوس الجماعة الإسلامية، ومن ثم صار علما الرواية والفقه من أكثر المعارف احتراماً وتبجيلاً.

وعندما ظهر أئمة المتصوفة على المسرح الديني والثقافي جاءوا بمثل

---

(١٥٠) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٥، ص ١٧٥.

(١٥١) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٤٧٣.

(١٥٢) ر. كاسبر، «اتجاهات غربية في دراسة التصوف،» ترجمة محمد عبد الله الشرقاوي، في: ر. كاسبر، **الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي: مصادره وآثاره، تحليل ونقد** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٣)، ص ١٨٩.

دينية متسامية، وكان تفحص المعنى الخفي الباطني للشرع، وفقهم، هدفاً أجدر بالتوجه إليه من الوقوف على المعنى الظاهري.

ولاحقاً، تمت التفرقة بين التعبير الظاهري للشرع، ممثلاً في الفقه، ومدلوله الباطني، ممثلاً في التصوف، أي بين من أسماهم المتصوفة أهل الرسوم ـ الظاهريين، والباطنيين، الأمر الذي أدى إلى اتساع «شقة الخلاف ـ تدريجياً ـ بين الفريقين بعد أن أدركا أنهما على طرفي نقيض في تفهمهما للإسلام وتعاليمه»[١٥٣].

ومع ذلك، كان وقوع الصدام أمراً مستغرباً بالنسبة إلى المتصوفة، وبخاصة أن مدلول كلمة «تصوف» كان يقع في ترادف مع كلمة «تَقرّأَ» على ما يذكر ماسينيون، «فهم إذا كانوا قد جنحوا إلى العزلة وآثروا الفقر فذلك لكي يتقرَأوا القرآن، بالتماس القربى من الله في الصلاة»[١٥٤].

وأصبح التصوف علماً مستقلاً بذاته، بحلول القرن الثالث الهجري، ومنذ ذلك الحين «بدأنا نشهد تحولاً في موقف بعض العلماء باتجاه مذهب خاص يتميز عن علوم المحدثين والفقهاء ورجال الكلام (. . .) موضوعه «التوحيد» أو «العرفان»، ومنهجه الزهد، وغايته الاتصال»[١٥٥].

وأدرك ممثلو السلطة الدينية ما في التصوف من خطورة وما يثيره من إشكالات عديدة، تتجاوز الأفكار نحو السلوك، والعقيدة إلى الممارسة، وتتعدى الفهم الباطني نحو وضع تصور خاص للمثل «مخالفاً ما عليه العامة، مخالفاً القراء والفقهاء وأهل السنّة والمتكلمين والمتفلسفين متعرضاً لعداواتهم واضطهاداتهم»[١٥٦]، مهدداً السلطة الدينية وفاضحاً علاقتها المشبوهة والسلطة السياسية، «وهكذا أخذ الصوفية يتطلعون إلى بناء مجتمع جديد وطراز خاص في الحياة»[١٥٧].

---

(١٥٣) عفيفي، «التأويل العقلية والصوفية في الإسلام،» ص ٢٢٢.

(١٥٤) عبد الرازق وماسينيون، **الإسلام والتصوف**، ص ١٨

(١٥٥) حرب، «التصوف الإسلامي هل هو نفي العقل أم عجزه عن التحقق؟: بحث في عقلانية الجنيد،» ص ٩٥.

(١٥٦) عبد الرازق وماسينيون، المصدر نفسه، ص ٤٨.

(١٥٧) كامل مصطفى الشيبي، **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري** (بغداد: [د. ن.]، ١٩٦٦)، ص ٦٨.

وواقع الأمر أن المرحلة الأولى من التصوف سادها احترام متبادل وتعاون مثمر ما بين المتصوفة وغيرهم من أئمة الحديث والفقه، وسنبحث أولاً علاقة المتصوفة بالمحدثين، وبخاصة موقف الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ ـ ٢٤١هـ/ ٧٨٠ ـ ٨٥٥م)، ثم نعرض بشيء من التفصيل لعلاقتهم بالفقهاء وبيان أهم المآخذ من خلال كتابات كل من: ابن الجوزي ـ ابن تيمية ـ ابن قيم الجوزية، باعتبارها أشد المواقف التي سعت إلى النيل من التصوف، وأميزها في آن معاً.

٢ ـ المحدثون والمتصوفة

تميزت علاقة المتصوفة بالمحدثين بهدوئها النسبي مقارنة بموقف الفقهاء، وتخرج العديد من أئمة التصوف من علم الرواية، وكان من المحدثين من تمذهب بالتصوف أو جمع بينهما، يكفي الاستدلال هنا بأنه فضلاً عن تأليف ابن حنبل وعبد الله بن المبارك لكتاب بعنوان **الزهد**، نجد هذا العنوان يتكرر ويتداول بصورة لافتة للنظر في أوساط المحدثين، حيث ألف كتاباً بالاسم نفسه، كل من: ابن قدامة الثقفي، وأبو عبد الرحمن بن الفضيل[(١٥٨)].

كما اشتغل بالحديث من المتصوفة ذو النون المصري، حيث «أسند عن مالك بن أنس، والليث بن سعد، وسفيان بن عيينة، والفضيل بن عياض، وغيرهم. وكان ثقة (...) سألت [السلمي] علي بن عمر الدارقطني عن أحاديث ذي النون فقال: إذا صح السند إليه فأحاديثه صحيحة»[(١٥٩)].

غير أنه كان يلقي اللائمة على الفقهاء والمحدثين انطلاقاً من إيمانه بأن «للحديث رجال (...) الحديث من أركان الدين، ولولا نقص دخل على أهل الحديث والفقه لكانوا أفضل الناس في زمانهم. ولكن بذلوا علمهم لأهل الدنيا [أصحاب السلطة] فحجبوهم وتكبروا عليهم وجعلوهم خَوَلاً (...) اللهم فلا تجعلنا منهم»[(١٦٠)]. ومن أهم المحدثين الذين أقاموا علاقات جيدة مع المتصوفة نذكر:

---

(١٥٨) انظر: أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست**، تحقيق غوستاف فلوغل، روائع التراث العربي؛ رقم ١ (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤)، ص ٢٢٦.

(١٥٩) محيي الدين بن عربي، «الكوكب الدري في مناقب ذي النون المصري،» في: محيي الدين بن عربي، **رسائل ابن عربي، رقم ٣**، تحقيق سعيد عبد الفتاح (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٢)، ص ٦٧.

(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٦٨.

ـ **عبد الله بن المبارك (ت١٨١هـ)**: كانت صحبته للفضيل بن عياض (ت١٨٧هـ) مثلاً يحتذى، وشهد كل منهما للآخر بالولاية والفضل، يقول الفضيل في صاحبه: «ورب هذا البيت، ما رأت عيناي مثل ابن المبارك» ويقول الأخير: «ما بقي على ظهر الأرض أفضل من الفضيل»(١٦١).

وتكشف أبيات الأخير عن تصوف الفضيل، وهو يقول فيها:

يا عابد الحرمين لو أبصرتنا ... لعلمت أنك في العبادة تلعب

من كان يخضب خده بدموعه ... فنحورنا بدمائنا تتخضب

أو كان يتعب خيله في باطل ... فخيولنا يوم الكريهة تتعب

ريح العبير لكم ونحن عبيرنا ... رهج السنابك والغبار الأطيب

ـ **الخطيب البغدادي**: كانت إحدى أمانيه الثلاث، حين وقف يشرب ماء زمزم، أن يدفن حين يموت عند قبر بشر الحافي، وقد كان(١٦٢).

ـ **أبو علي الثقفي**: كان يعظمه ابن خزيمة، إمام أئمة الحديث(١٦٣).

ـ **أبو عبد الله الحاكم**: صاحب **المستدرك**، وقامت صحبة جيدة بينه وبين كل من الشيخ أبي عمرو بن محمد بن جعفر الخلدي، وأبي عثمان المغربي(١٦٤).

ـ **النووي**: شارح صحيح مسلم، تلقى الطريقة عن شيخه ياسين بن يوسف الزركشي(١٦٥).

---

(١٦١) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** (بيروت: دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، ج ١، ص ٢٩٦ و٣١٧.

(١٦٢) عبد الوهاب بن على بن عبد الكافي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو ([د. م.]: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م)، ج ٤، ص ٣٥، حيث يذكر السبكي أنه «لما حج شرب من ماء زمزم ثلاث شربات، وسأل الله ثلاث حاجات: **الأولى**، أن يحدث بـ«تاريخ بغداد» **والثانية**، أن يُملي بجامع المنصور، **والثالثة**، أن يُدفن إذا مات عند بشر الحافي، فحصلت الثلاثة».

(١٦٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٣. يقول السبكي إن ابن خزيمة «استفتى في مسائل، فدعا بدواة، ثم قال لأبي علي الثقفي: أجب. فأخذ أبو علي القلم، وجعل يكتب الأجوبة. وبضعها بين يدي ابن خزيمة، وهو ينظر فيها، ويتأمل مسألة مسألة، فلما فرغ منها، قال له: يا أبا علي، ما يحل لأحد منا بخراسان أن يفتي، وأنت حي». انظر ترجمته في: ج ٣، ص ١٩٢ ـ ١٩٦.

(١٦٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٥.

(١٦٥) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٣٩٦.

ـ **بشر الحافي**: عندما مات «اجتمع في جنازته أهل بغداد على بكرة أبيهم، فأخرج من بعد صلاة الفجر، فلم يستقر في قبره إلا بعد العتمة، وكان علي بن المديني، وغيره من أئمة الحديث يصيح بأعلى صوته في الجنازة: هذا والله شرف الدنيا قبل شرف الآخرة»[١٦٦].

ـ **أحمد بن أبي الحواري**: وكان يحيى بن معين، يقول في حقه: «إني لأظن أن الله يسقي أهل الشام به»[١٦٧].

كانت هذه بعض الأمثلة، ويخرج بنا حصرها عن نطاق بحثنا، ويبدو أن علاقات المتصوفة الجيدة لم تكن وقفاً على المحدثين دون سواهم، فكتب طبقات الحنابلة والحنفية والمالكية والشافعية، تعج بذكر العلماء المتميزين من كل طائفة المشاركين في ميدان التصوف، وكان الحنابلة لا يستعملون كلمة «صوفي» أو «متصوف» مستعيضين عنها بألفاظ، مثل الصلاح والتقوى والورع.

ويبدو أحمد بن حنبل في هذا السياق، علامة فارقة في تطور العلاقة بين الفريقين، لأكثر من سبب، فمن جهة يجمع ابن حنبل ما بين الثالوث: الحديث ـ الفقه ـ التصوف، فهو إمام الأئمة في الحديث ومسنده من الصحاح، كما إنه مؤسس المذهب الحنبلي في الفقه، وسنعلم لاحقاً كيف تصدر الحنابلة بالذات صفوف المنتقدين للتصوف، كما إنه كان ممن تكلم بعلوم الصوفية، في ما يقرر خلفه ابن تيمية في رسالته «الصوفية والفقراء»[١٦٨]. وبالفعل نجد في طبقات المتصوفة أنفسهم ترجمة خاصة به، مثل **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، و**الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**، و**الطبقات الكبرى** للشعراني، وغيرها. وقد تأثر الإمام أحمد، ولدرجة لا يستهان بها، بالتصوف، ومن الممكن أن نذكر بعضاً من مظاهر تأثره في النقاط التالية:

ـ يقر ابن حنبل بصحة كل من الولاية والتوسل والتبرك والعزلة والسماع والزهد والذكر والكرامات.

ـ كان ابن حنبل يشهد لنفسه بالولاية، فإبّان محنة القول بخلق القرآن، وبينما هو في عماء سجنه «رمق بطرفه إلى السماء، ثم قال: سيدي، غر

(١٦٦) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٤، ص ٢٩٢.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

(١٦٨) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **الصوفية والفقراء**، راجعها وعلق عليها أسامة محمد عبد العظيم حمزة (القاهرة: دار الفتح، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ص ٥.

حلمك هذا الفاجر حتى يتجبر على أوليائك بالضرب والقتل...»[١٦٩].

ـ صدرت عنه جملة من الكرامات تتعلق بشفاء المرضى، والتوجه للقبلة في ظلام السجن وهو لا يعلم موقعها، وارتفاع سرواله بعد وقوعه إبّان التعذيب ليستر عورته... إلخ[١٧٠].

ـ كما صدرت عنه بعض الأقوال والمصطلحات الصوفية، ككلامه في الرضا ـ التواضع ـ الفتوة ـ المجاهدة ـ المريد، وكقوله في التوكل إنه: «استشراف باليأس من الناس»[١٧١] وهو قريب الشبه بتعريف الكرخي للتصوف بأنه «الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق»، وفي **البداية والنهاية** لابن كثير نقرأ أن ابن حنبل تلقى بُشرى الخضر (عليه السلام) من خلال أحد الأولياء الذي أخبره بأن الخضر جاءه في المنام، وقال له: «سر إلى أحمد بن حنبل وسل عنه، وقل له: إن ساكن العرش والملائكة راضون عنك بما صبرت نفسك لله، عز وجل»[١٧٢].

ـ عانى ابن حنبل، مثلما عانى المتصوفة، من السلطة والفقهاء وتزمتهم وتنامي مشاعر الحقد والحسد في قلوبهم تجاه كل من يهدد عروشهم. وأفتى فقهاء السلطان، يتزعمهم ابن أبي دؤاد بضلال ابن حنبل، يقول فقيه البلاط العباسي: «هو والله يا أمير المؤمنين ضال مضل مبتدع، وهؤلاء قضاتك والفقهاء فسلهم. فقال لهم: ما تقولون فيه؟ فأجابوا بمثل ما قال ابن أبي دؤاد»[١٧٣].

ـ يتشابه موقفه من السلطة وموقف المتصوفة منها عامة، إذ رفض تولي قضاء اليمن بعد توسط الشافعي، معلناً أن الزهد غايته، وليس دنيا السلاطين، قائلاً له: «إني إنما أختلف إليك لأجل العلم المزهد في الدنيا، أفتأمرني أن ألي القضاء».

ـ كما روي عنه أنه كان لا يصلي خلف عمه اسحق بن حنبل ولا خلف

---

(١٦٩) ابن كثير، **البداية والنهاية،** مج ١٤، ص ٣٩٧.

(١٧٠) انظر في ذلك: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل،** تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط ٢ (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ٣٦٩ على سبيل المثال.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(١٧٢) ابن كثير، **البداية والنهاية،** مج ١٤، ص ٤٢٧.

(١٧٣) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٤٠٠.

بنيه، ولا يكلمهم كذلك، لأنهم أخذوا جائزة السلطان. وكان قد رفض المال معللاً موقفه بقوله: «ولو أعلم أن هذا المال أخذ من حقه وليس فيه ظلم ولا جور لم أبال»[١٧٤].

عاصر ابن حنبل طائفة من كبار المتصوفة، اختلف مع بعضهم، وأقام علاقات ودودة مع أكثريتهم، وبالطبع لن يكون بمقدورنا استقصاء جميع هذه العلاقات، ولكن سنذكر بعضاً من أهمها:

- **ابن حنبل ومعروف الكرخي** (ت٢٠٠هـ/ ٨١٥م): كان الكرخي مفتي ابن حنبل، يذهب إليه ويستفتيه، وفي ليل تنوّر بنور الذكر، وفي مدينة ما برحت تلملم أردان الجرح على هزائم متلاحقة، كان الكرخي يضع صمّتين من الملح على عينيه المقروحتين كي لا ينام عن ذكر الحبيب، وعلى بعد مسبحة من جبهته الساجدة يقف أحمد بن حنبل وابن معين وقد جاءا ليستفتيا في أمر من أمور الدين، وما إن يريا الكرخي حتى ينسيا غايتهما، يسأل ابن حنبل الكرخي «يا شيخنا سمعت بعض المتصوفة يقول: «تردد الصوت بغير حروف يمزج الشهادة بالغيب». . فيجيب الكرخي: البعض وصلوا وباحوا بالفرح فما وصلوا. والبعض وصلوا وناموا على السر لأن مثل هذا الفرح لا يباح به، وأنا الكرخي أحبه. فهل مَنْ يدلني على الطريق؟! تذكر يا أحمد أن من دام على الاستقامة ثبتت له الكرامة»[١٧٥].

يقف ابن حنبل مشدوهاً أمام تلكم الكلمات، ولعله كان يتساءل إذا كانت هذه حاله، ويسأل عمن يدله على الطريق، فما الظن بنا أهل الفقه والحديث وقد تجذر حب الدنيا في قلوبنا؟

ولما سأل عبد الله والده (ابن حنبل) ذات مرة: بلغنا أنك كنت تختلف إلى معروف الكرخي، أكان عنده حديث؟ فقال: يا بني كان عنده رأس الأمر: تقوى الله عز وجل[١٧٦].

---

(١٧٤) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٣٨٧، و٤١٧.

(١٧٥) عمران القيسي، «الحروفية العربية من التصوف إلى التشكيل،» مجلة **الفكر العربي** (الفلسفة والأيديولوجيا)، السنة ٢، العدد ١٥ (حزيران/ يونيو ١٩٨٠)، ص ١٨٢ ـ ١٨٣.

(١٧٦) انظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٤٥)، ج ١٣، ص ٢٠١؛ وأبو طالب محمد بن علي بن عطية المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، حققه وقدم له وعلق حواشيه محمود إبراهيم محمد الرضواني (القاهرة: مكتبة دار التراث، ٢٠٠١)، ج ١، ص ٤٢٦، وأبو يعلى الحنبلي، **طبقات الحنابلة** (بيروت: دار إحياء الكتب العربية؛ دار المعرفة، [د. ت.])، ج ١، ص ٣٨٢.

وحين ذكر أحدهم الكرخي قائلاً إنه قصير العلم، غضب ابن حنبل غضباً شديداً، وقال: أمسك عافاك الله، وهل يراد من العلم إلا ما وصل إليه معروف![177].

- **ابن حنبل ووكيع بن الجراح** (ت٢٠٠هـ/ ٨١٥م): كان وكيع محدثاً ومتصوفاً في الوقت ذاته، وقيل إنه كان يصوم الدهر، وقال ابن حنبل في حقه: «لو رأيت وكيعاً رأيت عجباً، حج أربعين حجة ورابط في عبادان أربعين ليلة [والأهم] ولم يتلطخ بالسلطان»[178].

- **ابن حنبل وبشر بن الحارث** (ت٢٢٧هـ/ ٨٤١م): كان بشر أمة وحده، ومرّ بنا أن المأمون، ببالغ بطشه وتسلطه، كان لا يستحي إلا منه، وسئل عنه ابن حنبل، فقال: «هو رابع سبعة من الأبدال»[179].

ويبدو أن علاقتهما كانت ممتازة، فكلاهما يشهد للآخر بالفضل والتقى، يقول بشر عن صاحبه وقت المحنة: «أُدخل أحمد الكير فخرج ذهباً أحمر»[180].

وسَعِدَ ابن حنبل بشهادته كثيراً وحمد الله لرضاه عنه، وكان أحمد يقول: الطريق ما عليه بشر، وقال الحسن الرازي: قيل لأحمد: يجيئك بشر، قال: لا تعنّ الشيخ، نحن أحق أن نذهب إليه[181].

وحين بلغه موت صاحبه، قال: لم يكن له نظير إلا عامر بن قيس، ولو تزوج لكان قد تم أمره[182].

ويحكى عن أهل بغداد، أنهم كانوا يشبهون ابن حنبل بدجلة، التي يعرفها كل الخلق، أما بشر فكانوا يقولون إنه كمثل بئر عذبة مغطاة لا يردها إلا الواحد بعد الواحد[183].

---

(١٧٧) البغدادي، المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢٠٠. والحنبلي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٨٢.

(١٧٨) عبد الرؤوف المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٩)، ج ٢، ص ٣١٦.

(١٧٩) البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٧، ص ٧٢.

(١٨٠) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٤، ص ٤١٧.

(١٨١) عبد الفتاح أبو غدة، **العلماء العزاب الذين آثروا العلم على الزواج** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٥)، ص ٥٠.

(١٨٢) ابن كثير، المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٢٨٧.

(١٨٣) المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، ج ١، ص ٣٩٧.

وكان ابن حنبل يستحي أن يتحدث في الورع لأن بشر أحق بالحديث منه، ويقول: «أستغفر الله أن أتكلم في الورع وأنا آكل من غلة بغداد، لو كان بشر يصلح أن يجيبك عنه»[١٨٤].

ـ **ابن حنبل وحاتم الأصمّ** (ت٢٣٧هـ/ ٨٥١م): بلغ أحمد قول حاتم: «ثلاث خصال أُظهرن على خصمي: أفرح إذا أصاب خصمي، وأحزن إذا أخطأ، وأحفظ نفسي ألا أجهل عليه. فقال: سبحان الله ما أعقله، قوموا بنا إليه. فلما دخلوا عليه قال له: يا أبا عبد الرحمن، ما السلامة من الدنيا؟ قال: يا أبا عبد الله، لا تسلم من الدنيا حتى يكون معك أربع خصال: تغفر للقوم جهلهم، وتمنع جهلك عنهم، وتبذل لهم شيئك، وتكون من شيئهم آيساً. فقال: يا حاتم إنها لشديدة، فقال حاتم: وليتك تسلم وليتك تسلم»[١٨٥].

ـ **ابن حنبل والمحاسبي** (ت٢٤٣هـ/ ٨٥٧م): تبدو علاقة ابن حنبل بالحارث المحاسبي عصية على الفهم، ويُجمِع المؤرخون على رواية تفيد بغض أحمد للمحاسبي، واللافت للنظر ظهور تفسيرات تحمل النص أكثر مما يحتمل، تقول الرواية إن أحمد انطلق ليسمع درس المحاسبي من وراء حائط، فوجد مستمعيه منصتين وكأن على رؤوسهم الطير، ونالت مواعظه من ابن حنبل فراح يبكي حتى أغمي عليه، وقال لصاحبه: ما رأيت كهؤلاء ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلامه. ويفجر ابن حنبل قنبلة مدوية بقوله: ولا أرى لك صحبتهم.

وأخذ العلماء يحاولون فك هذا اللغز، فنجد السبكي في طبقاته يقرر أن الحكم كان خاصاً بالرجل، لقصوره عن مقاماتهم[١٨٦]، في الوقت الذي يفسر فيه كل من ابن كثير وابن الجوزي والذهبي موقف ابن حنبل بسبب خوض المحاسبي واشتغاله بعلم الكلام[١٨٧].

---

(١٨٤) أحمد بن حنبل، **كتاب الورع**، تحقيق زينب إبراهيم القاروط (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص ٥٢.

(١٨٥) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (القاهرة: مطبعة مصطفى بابي الحلبي، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م)، ج ١، ص ٨٢.

(١٨٦) انظر ترجمة المحاسبي في: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٢، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٤. ولمزيد من التفصيل، انظر: الحارث بن أسد المحاسبي، **رسالة المسترشدين**، ترجمة، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (دمشق: [د. ن.، د. ت.])، مقدمة المحقق.

(١٨٧) انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٠، ص ٣٣٠؛ ابن الجوزي، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ١١، ص ٣٠٩، وشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء** (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.])، ج ١٢، ص ١١١، حيث يقول: وقد دخل في =

لكن التساؤل الذي يطرح نفسه هنا: لماذا لم يتغير موقف ابن حنبل لو كان حكمه خاصاً بالرجل صاحب الدار؟ لماذا ظل يعاني المحاسبي من الاضطهاد لدرجة أنه لم يصل عليه حين وفاته إلا أربعة نفر!

ولم يترجم للمحاسبي حتى ابن كثير، واكتفى بقوله: «وفيها [أي عام ٢٤٢هـ/٨٥٦م] توفي... والحارث بن أسد المحاسبي، أحد أئمة الصوفية». إنه من الصعوبة القول إن علاقة ابن حنبل بالمحاسبي تنقسم إلى مرحلتين: ساد **أولها** الجفاء، وتميزت **ثانيتها** بالوداد، وآية ذلك استمرار نهج الاتهامات، فعلق أبو زرعة الرازي على كتاب **الرعاية لحقوق الله** قائلاً: هذا بدعة. ثم قال لصاحب الكتاب: «عليك بما كان عليه مالك والأوزاعي (...)، ودع عنك هذا فإنه بدعة»[188].

ومع هذا نجد ابن تيمية يقول عنه: «المحاسبي أعلم المتأخرين بالسنن والآثار»[189]. وظل ابن حنبل يحارب المحاسبي، ويقول للناس: «لا تغتروا بنكس رأسه فإنه رجل سوء، لا يعرفه إلا من قد خبره، لا تكلموه ولا كرامة له»[190].

ولم يجد المحاسبي بداً، أمام هذا الاضطهاد، من أن يختفي في داره ببغداد حتى أدركه الموت، ولعل هذا يفسر شكواه التي سنعرض لها في ما بعد، إذ ظلم حياً وميتاً! وقيل لكلامه في مسألة الوساوس والخطرات، وقد سئل ابن حنبل عنها فأجاب: ما تكلم فيها الصحابة ولا التابعون[191].

= شيء يسير من الكلام فنُقم عليه، وورد أن الإمام أحمد أثنى على حال الحارث من وجه، وحذر منه [من وجه آخر]. انظر أيضاً: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مهد لها، ونشر الفصول والفقرات الناقصة من طباعتها، وحققها، وضبط كلماتها، وشرحها، وعلق عليها، وعمل فهارسها علي عبد الواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م)، ج ٢، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٤.

(١٨٨) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٠، ص ٣٣٠.

(١٨٩) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموعة الرسائل والمسائل** ([د. م.]: لجنة التراث العربي، [د. ت.])، ج ١، ص ٧٤.

(١٩٠) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **تلبيس إبليس**، عني بنشره للمرة الثانية... محمد منير الدمشقي، [ط ٢] (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية؛ مكتبة النهضة، ١٩٢٨)، ص ١٦٣.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

فيما يقول ابن كثير إن الإمام نقد طريقة المحاسبي في التصوف، لأن في كلامه من التقشف وشدة السلوك ما لم يرد به الشرع، والتدقيق والمحاسبة الدقيقة البليغة ما لم يأت بها أمر(١٩٢).

ـ **ابن حنبل وأبو تراب النخشبي** (ت٢٤٥هـ/ ٨٥٩م): ثمة روايات تؤكد أخذ أحمد العلم عن النخشبي(١٩٣)، فيما يقول ابن العماد إن النخشبي دخل بغداد عدة مرات اجتمع خلالها بابن حنبل(١٩٤)، وليس هناك مزيد عن طبيعة علاقتهما أو شهادة كل منهما عن الآخر.

ـ **ابن حنبل وذو النون المصري** (ت٢٤٦هـ/ ٨٦٠م): جمعت محنة القول بخلق القرآن بين ذي النون وابن حنبل، يقول المروزي: دخلت على ذي النون أيام محنته وهو في السجن فقال لي: أي شيء حال سيدنا؟ يعني أحمد بن حنبل(١٩٥).

وفي رد ذي النون عن تساؤل ابن حنبل: لما سُمي يحيى بابن الجلاء، أجابه قائلاً: سميناه بذلك، لأنه إذا تكلم جلا قلوبنا(١٩٦).

ـ **ابن حنبل وموسى الجصاص** (ت٢٥١هـ/ ٨٦٥م): كان الجصاص، في ما يحكي الخطيب البغدادي، ورعاً زاهداً، لا يحدث الناس إلا بمسائل ابن حنبل وشيء سمعه من أبي سليمان الداراني، وقال غيره: هو من قدماء أصحاب الإمام أحمد، كان ذا زهد وورع وتأله(١٩٧).

ـ **ابن حنبل وسريّ السقطي** (ت٢٥٣هـ/ ٨٦٧م): ذكر السقطي ذات مرة أمام ابن حنبل، فقال: أليس هو الشيخ الذي يعرف بطيب الغذاء؟ [أي آكل الحلال] قيل: بلى، فأثنى عليه. وكان الناس في بغداد «يرجون أن يحفظهم الله بحفظ أحمد بن حنبل، وبشر بن الحارث، فلما ماتا توجهوا بالدعاء إلى الله أن يحفظ

---

(١٩٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج ١٠، ص ٣٤٤.

(١٩٣) خير الدين الزركلي، **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٢)، ج ٤، ص ٢٣٣.

(١٩٤) الحنبلي، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج ٢، ص ١٠٩.

(١٩٥) ابن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**، ص ٥١.

(١٩٦) أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة** (القاهرة: دار الكتب المصرية، [د. ت.])، ج ٣، ص ٣٠.

(١٩٧) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، ٤٧ ج (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٢)، ج ٢٣: **حوادث ووفيات، ٢٥١ ـ ٢٦٠ هـ.**

لهم السري السقطي «فيرجون إذاً أن يحفظهم الله بسري [يقول متعجباً!]»[١٩٨].

وأراد السري أن يصل ابن حنبل بشيء في رده الأخير، فقال له: يا أحمد احذر آفة الرد فإنها أشد من آفة الأخذ، فقال أحمد: ما رددت ذلك إلا لأن عندي قوت شهر، فإذا كان بعد شهر فأنفده إلي[١٩٩].

- **ابن حنبل وأبو جعفر الطوسي** (ت٢٥٤هـ/ ٨٦٨م): قال أبو بكر المروزي: سألت أبا عبد الله عن أبي جعفر، فقال: لا أعلم عنه إلا خيراً[٢٠٠].

- **ابن حنبل وعلي بن الموفق** (ت٢٦٥هـ/ ٨٧٨م): كان بينهما مودة، وقد رأى أحدهم ابن حنبل بعد موته في المنام، فقال له: يا أبا عبد الله ما فعل الله بك؟ قال: حباني وأعطاني وقربني وأدناني، فقال له: الشيخ الزمن علي ابن الموفق، ما صنع الله به؟ قال: الساعة تركته في زلال [نعيم صاف خالص] يريد العرش[٢٠١].

- **ابن حنبل وأبو حمزة الصوفي** (ت٢٦٩هـ/ ٨٨٢م): كان كثير الاجتماع بابن حنبل، وكان الأخير يجله ويعظمه، وإذا جرى في مجلسه شيء من كلام القوم يلتفت إلى أبي حمزة ويقول: ما تقول فيها يا صوفي؟[٢٠٢].

نصح ابن حنبل ولده بمجالسة المتصوفة بعد أن التقى بأبي حمزة، قائلاً له: يا ولدي عليك بمجالسة هؤلاء القوم، فإنهم زادوا علينا بكثرة العلم والمراقبة والخشية والزهد[٢٠٣].

- **ابن حنبل وأبو جعفر الطائي** (ت٢٧٣هـ/ ٨٨٦م): كان الإمام يقول فيه: ما كان بالشام منذ أربعين سنة مثله[٢٠٤].

---

(١٩٨) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ١٣٠.

(١٩٩) عبد الحليم الجندي، **أحمد بن حنبل، إمام أهل السنة** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠)، ص ١٣٥.

(٢٠٠) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ترجمة رقم (٢٢٢٨).

(٢٠١) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صفة الصفوة**، تحقيق محمود فاخوري ومحمد رواس (القاهرة: مكتبة التوعية الإسلامية، [د.ت.])، ج ٢، ص ٣٨٨، والحنبلي، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٢٣٢.

(٢٠٢) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٢٩٥، وابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ٣، ص ٤٦.

(٢٠٣) ابن تغري بردي، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٠٥.

(٢٠٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٦٩.

- **ابن حنبل وأبو إسحاق الثقفي** (ت٢٨٣هـ/ ٨٩٦م): كان الإمام يزوره في منزله لزهده وورعه[٢٠٥].

وهكذا جمعت **الإمام أحمد** بالمتصوفة صلة قوية ورابطة متينة، واكتفينا بهذه الأمثلة. وثمة **روايات مختلفة** تفيد علاقة ابن حنبل بكل من أحمد ابن أبي الحواري (ت**٢٠٣هـ/** ٨١٨م) الذي طالته محنة القول بخلق القرآن، وكان تلميذاً للداراني، **وحين** التقاه ابن حنبل بمكة، سأله أن يحدثه بحكاية سمعها من أستاذه، **فقال: يا أحمد** قل سبحان الله بلا عجب[٢٠٦].

وبالمثل علاقته **بشيبان الراعي** (١٥٨هـ/ ٧٧٤م) الذي أراد ابن حنبل أن ينبهه ذات مرة على **نقصان علمه**، غير ملتفت لنصيحة الشافعي، فسأله: ما تقول في من نسي **صلاة من** خمس صلوات في اليوم والليلة، ولا يدري أي صلاة نسيها، ما **الواجب عليه؟** فقال شيبان: يا أحمد هذا قلب غفل عن الله تعالى، فالواجب **أن يؤدب حتى** لا يغفل عن مولاه! فغشي على أحمد، فلما أفاق قال له الشافعي: **ألم أقل لك** لا تحرك هذا؟[٢٠٧].

وكأنه يردد صدى **تلك الآية** القرآنية التي ذكّر بها الشبلي الحلاج ساعة صلبه: ﴿**أَوَلم ننهك عن العالمين**﴾؟ (الحجر: ٧) إذ اصطدمت معرفته الفقهية بأدب العارف الصوفي **بصدد الفرائض** المترتب إنجازها في حال نسيان المسلم فريضة الصلاة، **باعتبار النسيان** سوء أدب مع الله. وكذلك علاقته بزكريا الهروي (ت٢٥٥هـ**/ ٨٦٩م) مؤكداً** أنه من الأبدال، وأبي عثمان الوراق (ت٢٦٠هـ/ ٨٧٣م) **وغيرهم.**

ويبدو ابن حنبل **في الأمثلة** التي سقناها عالياً، مريداً للقوم في بعضها (حالات: الكرخي، **بشر بن الحارث**، حاتم الأصم) وأستاذاً لبعضهم (حالتي: ذي النون، وموسى **الجصاص)** أو نداً لهم (حالتي: السقطي، وأبو حمزة الصوفي)، أو معادياً **لأحدهم** (حالة المحاسبي) الذي بالرغم من عداء ابن حنبل له وتشنيعه عليه، **تعاطف معه إبان** محنته ومن بعدها كذلك، وهو ما أكده عبد

---

(٢٠٥) المصدر نفسه، ج **٣**، ص **٩٠**.

(٢٠٦) أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ج **١٠**، ص ١٤.

(٢٠٧) ميثم الجنابي، **حكمة الروح الصوفي** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠١)، ص ١٠٣.

الله بن أحمد بن حنبل الذي كتب له الفتح بن شخرف الخراساني (ت٢٧٣هـ/ ٨٨٦م) يقول إن الناس يقولون: علماء الأزمنة ثلاثة: ابن عباس في زمانه والشعبي في زمانه والثوري في زمانه، وأنا قلت للحارث المحاسبي: وابن حنبل في زمانه. فقال المحاسبي: لقد نزل بالإمام ما لم ينزل بغيره[٢٠٨].

وتبقى مسألة عدائه للمحاسبي محل نظر، لكن ما يهمنا في هذا السياق، أنها لا تزيد عن كونها حالة شاذة، إذ اتسمت مواقف ابن حنبل من المتصوفة وأحكامه بالتعاطي معهم والهوادة في الحكم عليهم، مقارنة حتى ببعض تلامذة المذهب الحنبلي، مثل ابن الجوزي وابن تيمية.

وكان من تلامذة ابن حنبل من يوقر المتصوفة ويقيم علاقات مودة مع بعضهم، كأبي بكر المروزي (ت٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) وإبراهيم الحربي (ت٢٨٥هـ/ ٨٩٨م) الذي كان إماماً في العلم ورأساً في الزهد، وكان يثني على الكرخي، ويقول في بشر بن الحارث: إنه من قرنه إلى قدمه مملوء عقلاً[٢٠٩]. وإبراهيم ابن هانئ (ت٢٦٥هـ/ ٨٧٨م) الذي كانت تجمعه صحبة جيدة بالفتح بن شخرف (ت٢٧٣هـ/ ٨٨٦م)، فوصفه ابن حنبل بأنه من الأبدال، وبدر المغازلي (ت٢٨٢هـ/ ٨٩٥م)، ولاحقاً عبد الله الأنصاري الهروي وعبد القادر الجيلاني وابن عقيل الذي ألّف رسالة في نصرة الحلاج، وغيرهم.

٣ ـ الفقهاء والمتصوفة

جمع العديد من أئمة التصوف بينه وبين الفقه، كالجنيد، ورويم البغدادي، الذي تولى القضاء، ومنصور بن عمار الذي كان فقيهاً ومحدثاً، وكان في تصوفه منسجماً مع نهج الفقه السائد، «وكان يعتز به العلماء والفقهاء (. . .) أقطعه الليث بن سعد خمسة عشر فداناً، وكذلك أقطعه لهيعة خمسة فدادين»[٢١٠].

وكانت هناك علاقات مميزة تربط بعض الفقهاء بالمتصوفة، كالشافعي وابن حنبل وابن سريج وابن عطاء والعز بن عبد السلام وغيرهم.

وكان التصوف، في طوره الأول، يشتمل على جماعة من المؤسسين

---

(٢٠٨) الأصبهاني، المصدر نفسه، ج ٩، ص ١٦٧.

(٢٠٩) الحنبلي، **طبقات الحنابلة**، ج ١، ص ٨٦ و٣٨٢.

(٢١٠) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ٩٠.

الذين يصعب تضمينهم في مذهب دون آخر، كالحسن البصري الذي تتقاسمه المعتزلة والشيعة والمتصوفة وأهل السنّة وغيرهم، وسفيان الثوري الذي يتوزع نشاطه ما بين الفقه والحديث والتصوف، وسعيد بن المسيب، الفقيه ذي النزعة الصوفية في التعامل مع السلطة الأموية، والأوزاعي، الفقيه والمحدث المشهور الذي كان يتميز، على الأقل، بعلاقات طيبة مع نساك عصره، وغيرهم الكثير.

وكان الجنيد البغدادي يقول عن الإمام الشافعي: «كان الشافعي ـ رحمه الله ـ من المريدين الناطقين بلسان الحق في الدنيا»(٢١١)، إذ أخذ الفقه «عن أبي ثور صاحب الشافعي، ويقال: كان يتفقه على مذهب سفيان الثوري. وكان ابن سريج يصحبه ويلازمه»(٢١٢).

وابن سريج هذا، هو الذي امتنع عن إدانة الحلاج إبان محاكمته الأولى، وسئل عن كلام الجنيد، فقال: «لا أدري ما أقوله ولكني أقول أرى لهذا الكلام صولة [سلطة] ليست بصولة مبطل»(٢١٣).

كما كان الكرخي حبر الأمة بشهادة المحدثين والفقهاء أنفسهم، سأل ابن عيينة بعض المصلين البغداديين: من أين أنتم؟ قالوا: من أهل بغداد، قال: فما فعل ذلك الحبر؟ قالوا من: قال معروف الكرخي، فأجابوه، قال: لا تزالون بخير ما دام فيكم(٢١٤).

وصحب أبو محمد البربهاري، شيخ الحنابلة في عصره، «سهلاً التستري وتنزه عن ميراث أبيه، وكان سبعين ألفاً، لأمر كرهه»(٢١٥). وكأنه بذلك يحاكي المحاسبي الذي رفض ميراث أبيه، لأنه كان يؤمن بالقدر، قائلاً: بلغ عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: لا يتوارث أهل ملّتين.

تبدو الأمثلة السابقة كأنها تخص أصحاب التصوف السنّي، وفي هذا الإطار يأتي موقفا ابن سريج وابن عطاء من الحلاج، ليلفتا النظر على نحو كبير. صحيح أن كلا الموقفين صدرا مرتهنين لأحكام الشرع الدينية، من دون

---

(٢١١) الجنيد البغدادي، **تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**، ص ٥٢.

(٢١٢) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٤، ص ٧٦٨.

(٢١٣) الجنيد البغدادي، المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢١٤) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ٦٨.

(٢١٥) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج ٦، ص ٢٨٢.

الانسياق إلى التبعية السلطوية. لكن القبول بتأويل الشطحات في حد ذاته، وهو يصدر عن فقيهين، ينتميان إلى مذهبين مختلفين، شافعي وحنبلي، لأمر مثير للاهتمام، وبخاصة أن الحنابلة من أشد المذاهب تحاملاً على المتصوفة، وستكشف الفقرات القادمة، عن ملامح هذا التوجه لدى ثلاثة من كبار الحنابلة، وهم ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، وابن تيمية (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)، وابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ/ ١٣٥٠م). الذين توزع نقدهم على محاور ثلاثة: المحور **الأول** بعض الشخصيات من المتصوفة والحكم عليها، والمحور **الثاني** نقد المؤلفات الصوفية، والمحور **الثالث** نقد الطرق الصوفية.

إضافة إلى نقد المعتقدات والممارسات الصوفية التي تتنوع ما بين نظرية وعملية. وبينما تتعلق **الأولى** بالأفكار، تختص **الثانية** بالشعائر والطقوس الصوفية، وفي كل الأحوال لا يخلو تصنيفها من صعوبة لتداخل النظري والعملي في الفكر الصوفي بصفة خاصة.

ثمة ملاحظات أولية علينا التوقف عندها قبل التعرض لجملة المآخذ، كما هي مبثوثة في كتب ثلاثتهم، وتتلخص على الشكل التالي:

أ ـ لا نكاد نجد عند المنتقدين رفضاً للتصوف بالكلية، فغالباً ما يؤكد هؤلاء وجوب التفرقة بين التصوف الأصيل الملتزم بسنن الشرع وقواعده، والتصوف المخالف المغالي الذي تستر به الباطنيون على اختلاف مشاربهم وتنوع توجهاتهم.

وفي إشارة لافتة يذكر ابن الجوزي ـ على سبيل المثال ـ تفاقم أمر هؤلاء الأدعياء، قرناً بعد قرن، فيما كان يعول سلفهم على الكتاب والسنّة[٢١٦].

ويلاحظ الأمر ذاته عند ابن تيمية الذي اشتد في نقد المتأخرين منهم لوقوعهم في البدع الكثيرة[٢١٧]، في حين أنه كان يثني على كل من إبراهيم ابن أدهم، الفضيل بن عياض، أبي سليمان الداراني، سهل التستري، أبي عمرو المكي، الجنيد، الشبلي، ابن خفيف، وغيرهم[٢١٨].

---

(٢١٦) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص ١٦٣ و٣٧١.

(٢١٧) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز، ٣٧ ج (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧)، ج ١٠، ص ٢١٢ ـ ٢١٥.

(٢١٨) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤٢، وج ١٢، ص ١٩٠.

ب ـ من خصوم المتصوفة من تتعدد مواقفه، وتتأرجح ما بين التأييد تارة والرفض تارة أخرى، فمنهم من مال إليه أول الأمر، ثم عاد عن ذلك معلناً توبته! كابن عقيل (ت٥١٣هـ/ ١١١٩م) الذي تتلمذ في التصوف على يد أبي منصور العطار (ت٤٦٨هـ/ ١٠٧٥م)[٢١٩].

ومنهم من تساهل في الأمر ممهداً لحدوث توافق بين الفقهاء والمتصوفة، كابن قدامة (ت٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م) الذي يرجح لاوست سبب تساهله نظراً إلى تأثره بعبد القادر الجيلاني (ت٥٦١هـ/ ١١٦٦م) الذي جمع بين كل من ممارسة التصوف والانتماء إلى المذهب الحنبلي[٢٢٠].

وكان أبو عبد الله الأنصاري الهروي يجمع ما بين المذهب الحنبلي والتصوف، إلا أنه كان متعصباً للمذهب الحنبلي، «صنف كتابه **ذم الكلام وأهله** في الرد على أبي الحسن الأشعري، وكان يلعنه على رؤوس الناس، ويسمي الأشاعرة الشياطين، وكان ينشد على المنبر:

أنا حنبلي ما حييت فإن أمت   فوصيتي للناس أن يتحنبلوا[٢٢١]

ومنهم من تعرض لدراسة التصوف بالنقد مرتضياً بعض أفكاره وأخلاقياته كابن تيمية وابن قيم الجوزية.

ج ـ استطاعت الأفكار الصوفية أن تتغلغل في أشد معاقل خصومها، وأن تؤثر ـ وبدرجة ملحوظة ـ في معظم من تعرض لحركة التصوف بالنقد، وأظهر أحمد الجزار في كتابه **الولاية بين الجيلاني وابن تيمية** أن مفهوم الولاية يكاد يتطابق بينهما (أي بين الجيلاني وابن تيمية)[٢٢٢].

وتغلغل الفكر الصوفي في المقررات الفقهية لاحقاً، «ففي حواشي الفقه التي تدرس بالأزهر [وقت صدور الكتاب عام ١٩٤٨] يقررون أن السيد البدوي قد غسل نفسه بعد مماته، ويقولون إنها كرامة من كراماته، ويفرعون على

---

(٢١٩) George Makdisi, *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au xie siècle (ve siècle de l'hégire)* (Damascus: Institut de Damas, 1963), pp. 426-441.

(٢٢٠) Henri Laoust, *Les Schiismes dans l'islam: Introduction à une étude de la religion musulmane* (Paris: Payot, 1965), p. 212.

(٢٢١) القشيري، **الرسائل القشيرية**، ص ٢٧.

(٢٢٢) أحمد الجزار، **الولاية بين الجيلاني وابن تيمية** (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٠)، ص ٢٠ و٧٧ على سبيل المثال.

هذا مناقشة طويلة فيما إذا كان غسل الميت لنفسه مما يسقط هذا الفرض على المسلمين أم لا»[٢٢٣].

د ـ قام المتصوفة بحركة نقد ذاتية ومراجعة فكرية لأهم الأسس المعرفية التي تقوم عليها التجربة الصوفية، وتم الحكم في ضوئها على بعض الممارسات بخروجها من دائرة التصوف الصحيح، وكان هذا من أهم الأسباب التي دفعتهم نحو تأليف الكتب الكبرى، كـ**اللمع** و**الرسالة القشيرية** وغيرهما.

وألّف السلمي «رسالة في غلطات الصوفية»، وعقد السهروردي فصلاً صغيراً بعنوان «من انتمى إلى الصوفية وليس منهم»، ويلاحظ التوجه نفسه في **المنقذ من الضلال** و**المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى** للغزالي.

ويقول القشيري في مطلع رسالته: «مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرهم وسنّتهم اقتداء، وزال الورع (. . .) وأشفقت على القلوب أن تحسب هذا الأمر ـ على هذه الحال ـ بنيت قواعده (. . .) فعلقت هذه الرسالة إليكم»[٢٢٤].

وكان من أبرز المسائل التي تعرض لها النقد الذاتي بالمراجعة والتمحيص: دعوى إسقاط التكاليف والقول بالإباحة، والتعاطي مع السلطة، وصحبة الأحداث والغلمان، وفي هذا يقول أحدهم: «نظرت في آفات الخلق فعرفت من أين أتوا، ورأيت آفة الصوفية في صحبة الأحداث وإرفاق النسوان».

وقال آخر: «كل ما رأيتموني أفعله فافعلوه إلا صحبة الأحداث فإنه أفتن الفتن»[٢٢٥]. وفيما يخص التعاطي مع السلطة، نجد القشيري في رسالته يشكو متصوفة عصره لارتفاقهم، أي انتفاعهم، «بما يأخذون من السوقة، والنسوان، وأصحاب السلطان»[٢٢٦].

تنطلق حملة النقد متذرعة بأسباب دينية، ويرد ابن الجوزي المآخذ إلى سببين أساسيين، إذ يقول: «تأملت أحوال الصوفية والزهاد، فوجدت أكثرها

---

(٢٢٣) محمد فهمي عبد اللطيف، **السيد البدوي أو دولة الدراويش في مصر** ([د. م.]: مطبعة الحرية، ١٩٤٨)، ص ١٢.

(٢٢٤) القشيري، **الرسائل القشيرية**، ص ١٦ ـ ١٨.

(٢٢٥) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ١٧٩.

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

منحرفاً عن الشريعة، بين جهل بالشرع، وابتداع بالرأي»[227]. وقامت بسبب الأمر الأخير خصومة ابن حنبل للمحاسبي لاشتغاله بعلم الكلام.

بينما يحدد لاوست أسباب المآخذ ويرجعها إلى ثلاثة أمور: المعرفة الشخصية التي تحل محل المعرفة القائمة على الكتاب والسنّة، والتحلل من الواجبات الشرعية، أي الإباحة، وما يتصل بالتصوف من ممارسات كالخلوة واعتزال المجتمع[228].

وطال النقد المعتقدات والأفكار والممارسات الصوفية على حد سواء، وخصّ ابن الجوزي أكثر من نصف كتابه **تلبيس إبليس** بنقد المتصوفة[229]، مؤكداً تجلي الباطل في صورة الحق في معتقداتهم، وهو ما يعينيه بكلمة «تلبيس»[230].

وكذلك تعددت مؤلفات ابن تيمية التي تناول فيها التجربة الصوفية بالنقد والتحليل، ويكفي ما ورد بمجموع رسائله وفتاويه، فيما انتقد ابن الجوزي من المتصوفة كلاً من شقيق البلخي (ت١٩٤هـ/ ٨٠٩م)، وحاتم الأصم (ت٢٣٧هـ/ ٨٥١م)، والحارث المحاسبي (ت٢٤٣هـ/ ٨٥٧م)، وذي النون المصري (ت٣٤٥هـ/ ٩٥٦م)، والبسطامي (ت٢٦١هـ/ ٨٧٤م)، والتستري (ت٢٨٣هـ/ ٨٩٦م)، وأبي سعيد الخراز (ت٢٨٦هـ/ ٨٩٩م)، وبطبيعة الحال الحلاج (استشهد٣٠٩هـ/ ٩٢١م)[231].

أضاف ابن تيمية إلى هؤلاء كلاً من: الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، وابن الفارض (ت٦٣٢هـ/ ١٢٣٤م)، وابن عربي (ت٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)، وابن سبعين (ت٦٦٩هـ/ ١٢٧٠م)، وصدر الدين القونوي (ت٦٧٣هـ/ ١٢٧٤م)، والتلمساني (ت٦٩٠هـ/ ١٢٩١م)، وأبي الفتح المنبجي (ت٧١٩هـ/ ١٣١٩م)[232].

---

(٢٢٧) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **صيد الخاطر** (بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.])، ص ٢٥.

(٢٢٨) Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya* (Cairo: [Publications de l'institut francais d'archèologie orientale], 1939), p. 395.

(٢٢٩) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، البابان ١٠ ـ ١١، ص ١٦٠ ـ ٣٨٧.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢٣١) ابن الجوزي، **صيد الخاطر**، ص ١٦٦ ـ ١٧٢.

(٢٣٢) انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: **مجموعة الفتاوى**، ج ٢، ص ٤١؛ ج ١٠، ص ٢٢٦ ـ ٢٣٢، وج ١٢، ص ١٩٠، و**الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٥١.

كما لم تسلم كتب المتصوفة من النقد كذلك، وفي هذا الإطار نقد ثلاثتهم كتاب **اللمع** للطوسي (ت٣٨٧هـ/ ٩٩٧م)، و**قوت القلوب** لأبي طالب المكي (ت٣٨٦هـ/ ٩٩٦م)، وكتابي السُلمي (ت٤٢٧هـ/ ١٠٣٥م): **السنن**، و**حقائق التفسير**.

كما نقدوا **حلية الأولياء** لأبي نعيم (ت٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م)، و**الرسالة القشيرية** للقشيري (ت٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، ولم يسلم أيضاً **إحياء** الغزالي ولا **صفة الصفوة** للمقدسي (ت٥١٧هـ/ ١١٢٣م)، وكذلك **فصوص الحكم** لابن عربي.

وتتعدد الأسباب التي تدفع بهم لنقد المصنفات الصوفية وتتنوع، ومن بينها اشتمال هذه المؤلفات على أحاديث ضعيفة أو موضوعة، وأحكام مردودة، ولاختلاط الغث والسمين بها، ولتضمنها أموراً مذمومة من بقايا الفلسفة وأغاليط المتصوفة[٢٣٣].

وانتقد ثلاثتهم بالمثل، من الطرق الصوفية: الملامتية لإظهارهم ما لا يحمدون عليه، زهداً بآراء الناس، والقادرية، والقلندرية، والحريرية، والشاذلية، والأحمدية الرفاعية[٢٣٤].

ولن يكون في مقدورنا سرد وتحليل كل المآخذ التي وردت في كتاباتهم، لأنها متداخلة في ما بينها لدرجة كبيرة، ومن الصعوبة بمكان فصل ما يتعلق بما هو نظري عما هو عملي فيها، ولكن سنعرض لبعض منها على المستويين العقائدي والشعائري.

على مستوى نقد المعتقدات: نجد ما يتعلق بعلاقة المتصوف مع الله، وما يتعلق بسبيل العلم وطرائقه، وما يتعلق بموقفهم من الشرع وحالات الوجد والفناء والسكر والشطح، وما يتعلق بالجبر والتوكل، على نحو ما سنوضح في الفقرات التالية:

تم التركيز على بعض المسائل في معرض نقدهم أفكار المتصوفة، من

---

(٢٣٣) انظر: ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص ١٦٤ ـ ١٦٦؛ ابن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، ج ١٠، ص ٣١٢، وج ١٣، ص ١٣٠، وأبو عبد الله محمد محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق محمد حامد الفقي، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م)، ج ١، ص ٣٨٦.

(٢٣٤) المصادر نفسها، ص ٣٦٣ ـ ٣٦٤؛ ج ٢، ص ٤١، وج ٣، ص ١٨٦ ـ ١٨٧ على التوالي.

بينها ما يتعلق بالعلاقة مع الله، إذ يرى المتصوفة أن المريد ينطلق سالكاً الطريق نحو الله بوازع من الحب، لا بدافع الرهبة أو الخوف، فالله، غاية كل أمر، مقصود لذاته، ومن ثم فلا وزن هنا للعلاقة النفعية معه قصد دخول الجنة أو النجاة من النار، وهو توجه، ربما لا يعرف البعض أنه صاحب التصوف منذ بداياته، وليس على يد رابعة كما هو متداول، إذ ينسب لإبراهيم ابن أدهم دعاء يقول فيه: «اللهم إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة [كما الدنيا] إذا أنت آنستني بذكرك ورزقتني حبك وسهلت علي طاعتك فأعط الجنة لمن شئت»[٢٣٥]. ثم تدرجت العلاقة من الحب إلى العشق، فقال أحدهم: «إني أعشق الله ويعشقني»، ونال كلا التوجهين حظه من نقد الفقهاء على أي حال.

فالمحبة الصوفية شركية في نظرهم، لأنها لا تقوم على العلم أو الشرع الذي قضى بأن يحب الناس ما أحب الله ورسوله، وأن يبغضوا ما أبغض الله ورسوله، وميّز ابن تيمية بين ما أسماه بـ «المحبة المحمودة» و«المحبة المذمومة»، فالأولى مطلوبة وتعد من أعظم الواجبات على المسلم، ومن أصول أعمال الإيمان، والثانية باطلة[٢٣٦].

أما العشق فهو مذموم بالكلية، لأنه مما يستعمل في حق البشر. ويتصل بهذا الأمر، إيمان المتصوفة بأنهم خاصة الخلق وأن الله اصطفاهم دون العالمين، وأنهم «أكمل الناس استعداداً» وأن شيوخهم «أكمل من على وجه الأرض»، وأنهم كذلك يدركون مطلوبهم بلا سبب، أي من غير أن يسلكوا طريق الشريعة[٢٣٧].

كما انتقد الفقهاء طريقة المتصوفة في ما يتعلق بسبيل العلم وطرائقه، والعلم في مقصود المنتقدين لا يتعدى علم الشريعة، فما سواه باطل، وأخذ هؤلاء على المتصوفة اشتغالهم بعلم الباطن عن علم الظاهر، وبصيغة أخرى، أخذهم بعلم الخرق وتركهم علم الورق، وكذلك ما كان من دفن بعضهم كتب العلم أو إحراقها أو إغراقها، الأمر الذي أدى إلى تعويلهم على العمل

(٢٣٥) العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق**، ص ١٠٧.

(٢٣٦) ابن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، ج ٨، ص ٢١٨ ـ ٢١٩، وج ١٠، ص ٣٢ ـ ٣٣ و٨١ ـ ٨٢ على التوالي.

(٢٣٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١.

دون العلم، أي عمل القلب، كالمحبة والإرادة وترك الدنيا وما إلى ذلك، بلا علم، ففوتوا التصديق وشابهوا النصارى(٢٣٨).

وبالمثل انتقدوا المتصوفة ما يتعلق بموقفهم من الشرع والفناء والشطح، وبحسبهم، أسقط المتصوفة التكاليف عن أنفسهم، ولا سيما من بلغ الفناء منهم، لانتقاله من الظاهر إلى الباطن، والظاهر موطن النوافل، فالفناء عن شهود ما سوى الله، طريق ناقص وليس من لوازم طريق الله. والقول بالحلول والاتحاد أمر سواء في نظر ابن تيمية، كما إن الدعاوى والشطح يفضيان إلى كلام قبيح يخالف الشرع، كقول البسطامي: سبحاني ما أعظم شأني، ويدخل ضمن هذا السياق قولهم بالتجلي، أي تجلي حقيقة الذات والصفات الإلهية لهم، وتجلي حقيقة الأفعال كذلك. ومنهم من تمادى فأسقط الصلاة، وأباح الخمور وغيرها، فآل بهم الأمر في نهايته إلى القول بالإباحة(٢٣٩).

كما نقد الفقهاء تعلق بعض المتصوفة بالمقولات الكلامية، كقول البصري بالقدر، واعتذار بعضهم بالقدر عند معصية الله، وقولهم إنهم في معصيتهم لله مسيَّرون ومُجبَرون. وفي مقابل ذلك نفيهم التحسين والتقبيح العقليين، إذ ردوا الخير والشر إلى أوامر الشارع فقط، فسوغوا بذلك لأنفسهم مخالفتها(٢٤٠).

كما بالغوا في أمر التوكل على الله، ما أدى إلى قطع أسباب المعاش والبطالة وترك الكسب والتواكل اعتماداً على ما في أيدي الناس، ومنهم من حمله ذلك على ترك التداوي، والسفر بلا زاد أو راحلة، ودخول الفلاة بلا صحبة. ولما قيل لأحدهم إنا نخاف أن تأكلك السباع، قال: الدية على القاتل، يعني الله!!، وهو أمر مخالف للشرع، فالتوكل الحقيقي إنما يعني «ثقة القلب بالله»(٢٤١).

---

(٢٣٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٠ ـ ٣١، وج ١٠، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٧؛ ابن الجوزي: **تلبيس إبليس**، ص ١٦٣ و٣٢٠ ـ ٣٣٠، **وصيد الخاطر**، ص ٩٦ ـ ٩٨ و٢٥٣ ـ ٢٥٤، وابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ج ١، ص ٤٨٣ ـ ٤٩٧ على التوالي.

(٢٣٩) المصادر نفسها: (**الفتاوى**)، ج ٢، ص ٤١؛ ج ٣، ص ٧٩ ـ ٨٠؛ ج ١٠، ص ٣٩ و١٩٦ ـ ١٩٩، وج ١٣، ص ١٤٢ ـ ١٤٣؛ (**تلبيس إبليس**)، ص ٣٤١ ـ ٣٥٠ و٣٦٤ ـ ٣٧١؛ (**صيد الخاطر**)، ص ١١٩ ـ ١٢٠، و(**مدارج السالكين**)، ج ١، ص ١١٧ ـ ١١٨، وج ٣، ص ١١٥ ـ ١١٨.

(٢٤٠) ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، ج ١، ص ٢٠٨ ـ ٢١٧ و٢٥٠ ـ ٢٦٨.

(٢٤١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٠ ـ ١٤٣، وابن الجوزي: **تلبيس إبليس**، ص ١٧٦ ـ ١٨٦، ٢٧٨ و٢٩٧ ـ ٣٠٣، **وصيد الخاطر**، ص ٦٠، ٦٢ و١١٨ ـ ١١٩.

على مستوى الممارسات الشعائرية: خضعت هي الأخرى لحملة انتقادات عنيفة وواسعة، وتكاد تشملها جميعاً، ويطلق عليها ابن تيمية «العبادات البدعية» في مقابل العبادات الشرعية[٢٤٢]. وهي تشمل جملة الطقوس الفردية والجماعية للمتصوفة، ومنها ما يتعلق بالصلاة، ومنها ما يتعلق بتعظيم الأولياء، ومنها ما يتصل بموقفهم عامة من الدنيا. إذ ينتقد ابن الجوزي المتصوفة لابتداعهم صلوات نافلة انفردوا بها، ولخشوعهم وطأطأة رأسهم[٢٤٣]. كما ينتقدهم لنفورهم من صلاة الجمعة والجماعة إيثاراً للوحدة وطلباً للخلوة، تشبهاً بالرهبان والنصارى، وتركاً للعلم والكسب، كما إنه إيثار للراحة كذلك[٢٤٤].

كما عاب عليهم إسرافهم في استعمال الماء للطهارة، معتبراً إياه ضرباً من الوسوسة[٢٤٥].

ويندرج نقدهم لشعائر الذكر عند المتصوفة في هذا الإطار، وبحسب ابن تيمية، فإن طريقتهم في ذكر الله بالاسم المفرد مظهراً كان أو مضمراً، تفضي إلى أحوال شيطانية! لما تحدثه من فراغ في القلب![٢٤٦].

وفي ما يتعلق بتعظيم الأولياء، يقوم الشيخ في النسق الصوفي مقام الله، ولذلك انتقد ابن الجوزي تعظيم المريدين للشيوخ، فعندما يقدمون من سفر ما لا يسلمون على أحد، بل يتوضأون، ويصلون ركعتين، ثم يسلمون على الشيخ أولاً، فعلى زملائهم، وهو أمر يخالفون به الشريعة، لما يدل عليه ترك السلام على القوم ورفع مقام شيخهم[٢٤٧].

ويذهب ابن تيمية إلى القول إن المريدين يتوبون إليه (الشيخ) من خطاياهم، ويحلقون رؤوسهم له، ويسجدون له، وهو شرك، لأن ذلك لا يكون إلا لله[٢٤٨].

---

(٢٤٢) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **جامع الرسائل**، تحقيق محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القسم الأول ـ المؤلفات؛ ٢ (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦٩)، ص ١٨٥ ـ ١٨٩.

(٢٤٣) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ و٢٩٠ ـ ٢٩٢.

(٢٤٤) ابن الجوزي: المصدر نفسه، ص ٢٨٨ ـ ٢٩٠، **وصيد الخاطر**، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٢٤٥) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص ١٧٤.

(٢٤٦) ابن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، ج ١٠، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(٢٤٧) ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.

(٢٤٨) ابن تيمية الحراني، المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٣٩.

كما يفضل جماعة منهم الأولياء على الأنبياء، وبالمثل تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء، تأثراً بآراء الحكيم الترمذي التي تضمنها كتابه **ختم الولاية**(٢٤٩).

ونالت مسألة التوسل عناية خاصة من ابن تيمية، إذ أفرد لها مؤلفه **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**(٢٥٠)، كما إنها موزعة في معظم كتاباته، إذ ذهب إلى أن التوسل بالأحياء والأموات من الأنبياء والصالحين وأهل البيت، شرك(٢٥١). والأمر ذاته في ما يخص النذر لغير الله، كشيخ حي أو ولي مقبور(٢٥٢).

وفي هذا السياق، انتقد ثلاثتهم عزوف بعض المتصوفة عن النكاح وجلب الأولاد لئلا يشغلوهم عن عبادتهم وهجر الدنيا ومبالغتهم فيه، مع أن مصلحة الخلق متعلقة بها، فاعتزال النكاح مخالفة للشرع، مخالفة للنبي (ﷺ) وصحابته(٢٥٣). وكذلك ابتداعهم الزوايا والأربطة واعتكافهم فيها واعتزالهم الخلق، وهي أشبه بالأديرة(٢٥٤) وما إلى ذلك من ممارسات المتصوفة ونظرتهم إلى الدنيا.

عرضنا بإيجاز في الفقرات السابقة لأهم المآخذ التي قال بها الفقهاء في نقدهم للتصوف، بقصد الدفاع عن الشريعة، فيما يقرر ابن الجوزي قائلاً: «ونحن نذكر بعض ما بلغنا من أغلاط القوم، والله يعلم أننا لم نقصد (. . .) إلا تنزيه الشريعة والغيرة عليها من الدّخَل (. . .) وإنما نؤدي بذلك أمانة العلم»(٢٥٥).

وعلى الرغم من جهود ابن الجوزي وابن تيمية وابن قيم الجوزية في هذا

---

(٢٤٩) ابن تيمية الحراني: المصدر نفسه، ج ١٣، ص ١٤٣، و**جامع الرسائل**، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢٥٠) انظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**، راجعه السيد الجميلي، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٤).

(٢٥١) المصدر نفسه، ص ١٩٩ وما بعدها.

(٢٥٢) ابن تيمية الحراني، **مجموعة الفتاوى**، ج ١٠، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٢٥٣) ابن الجوزي: **تلبيس إبليس**، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٧، و**صيد الخاطر**، ص ٢٥ ـ ٣٤ و٨١ ـ ٨٣.

(٢٥٤) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

المجال، إلا أن التصوف استطاع أن يسود منذ زمن الغزالي وحتى انتهاء الخلافة العثمانية، ولا يزال ذا أثر بالغ في تشكيل الوعي الشعبي إزاء الواقع والغيب. ومن اللافت للنظر في هذا السياق، أن بعضاً من فقهاء الحنابلة المتأخرين مالوا إلى التصوف، نذكر منهم على سبيل المثال: شهاب الدين ابن المنجّا التنوخيّ (ت٩٤٩هـ/ ١٥٤٢م)، وشهاب الدين الفتوحيّ بن النجّار (ت٩٨٠هـ/ ١٥٧٢م)، ومحمد بن قيصر القُبيبانيّ (ت٩٧٥هـ/ ١٥٦٧م)، وتقي الدين بن الذبّاح (ت٩٨٠هـ/ ١٥٧٢م)، وعبد الرحمن البعليّ (ت١١٩٢هـ/ ١١٧٨م)[٢٥٦]، فيما تابع محمد بن عبد الوهاب وحركته حملة النقد الحنبلية التي لا تزال تدور رحاها حتى اليوم.

٤ ـ اضطهاد الفقهاء المتصوفة

لا تكاد تخلو ترجمة أحد المتصوفة من حادثة اضطهاد على يد سلطان أو فقيه، ولا أدل على كثرة تلك الحوادث التي تعرض لها المتصوفة من إفراد السلمي مؤلفاً بكامله تحت عنوان **محن المشايخ**، وما عقده الطوسي في **اللمع** من بابين صغيرين، خص **الأول** منهما بـ «ذكر أبي الحسين النوري، رحمه الله وما شهدوا عليه بالكفر عند الخليفة»، وذكر في **الثاني** «جماعة المشايخ الذين رموهم بالكفر»، على مجمل العظة وسبيل الاختصار، فذكر ذلك يطول بحسب ما يقول[٢٥٧].

وهو يقسم الذين ناصبوا المتصوفة العداء إلى صنفين من الناس:

أ ـ «فمنهم قوم لم يفهموا معاني ما أشاروا إليه في كلامهم من غامض العلم وجليل الخطب، ولم يكن لهم [مع ذلك] زاجر من العقل ولا واعظ من الدين (. . .) [وهؤلاء أيضاً صنفان]:

[١] فمنهم من رجع عن ذلك وتاب وأناب،

[٢] ومنهم من مات على ذلك، فأمره إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه.

ب ـ ومنهم من علم مقاصدهم ومعانيهم فيما قالوا أو قد صحبهم برهة

(٢٥٦) Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya*, p. 487.

(٢٥٧) السراج، **اللمع**، ص ٤٩٢ ـ ٤٩٤ و٤٩٧ ـ ٥٠١.

من الدهر فلم يصبر على حالهم ودعا شيطانه وهواه إلى طلب الرياسة وجمع الدنيا وأكل أموال الناس بالباطل؛ فجعل المعاداة والمنافاة معهم (. . .) سلماً إلى جمع الدنيا وسبباً إلى قبول قلوب الجهلة من العامة له، فلا يبالي بعد ما أَسَرَته أهواؤه، واستحوذ شياطينه: أن يسفك الدماء ويأكل الحرام، ويركب المآثم، ويشهد الزور، ويكذب على الله وعلى رسوله، ويبسط بالوقيعة والطعن على أوليائه وأصفيائه؛ وينسبهم إلى الكفر والزندقة والبدعة والضلالة، ويهيج على سفك دمائهم: الغاغة، والجهلة من العامة. فكم من ولي لله قد قتلوا من هؤلاء وكم جمع في طاعة الله ورضاه قد فرقوه!! وما خلق الله على وجه الأرض قوماً شراً من هؤلاء»[٢٥٨].

وينتمي بعض الفقهاء إلى هذا الصنف الأخير، وتجدر الإشارة هنا إلى أمرين رئيسين: **الأول**، بالرغم من تكرار القول بفرادة الطرح الصوفي وعدم تمكن أهل الظاهر من تفهمه، إلا أنهم، على الأقل، كانوا على وعي بخطر هذا الطرح ودلالاته، وما يمثله من تهديد لطبيعة وجودهم ومركزهم في المجتمع، وما يحيل إليه النسق الصوفي من هدم، على مستوى السلطة الدينية بصفة خاصة، سواء ما تعلق منها بسلطة الدين نفسه، أم على مستوى سلطة ممثليه من رجال الدين، وتحديد طبيعة وهوية وجودهم بالمجتمع. **والثاني**، أكثر حالات الاضطهاد التي وقعت، بما فيها السياسية، كانت بإيعاز من الفقهاء بدافع الحقد والحسد. فالجنيد، على سبيل المثال، كان من ألقابه ما يلي: إمام الأئمة في الشريعة ـ العالم بمودع الكتاب ـ العالم بمحكم الخطاب ـ قطب العلوم ـ طاووس العلماء ـ إمام الدنيا في زمانه ـ شيخ عصره ـ شيخ وقته ـ وحيد عصره ـ شيخ الطائفة ـ إمام الصوفية ـ تاج العارفين. . . إلخ[٢٥٩].

يلاحظ أن تلك الألقاب لا تقتصر على جانب التصوف، وإنما تنازع الفقهاء وغيرهم مجالهم؛ فشهرة المتصوف تثير حقد الفقهاء وحسدهم، وبخاصة إذا جمع إلى جانب حب العامة له وافتتانهم به، حظوة السلطة السياسية ومباركتها، إذ كانت دار الجنيد «كدار الخليفة في بغداد، يعرفها القاصي والداني، وكانت

---

(٢٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٩٧.

(٢٥٩) أبو القاسم الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي، **السر في أنفاس الصوفية**، تحقيق عبد الباري محمد داود؛ مراجعة جودة محمد أبو اليزيد المصري (القاهرة: دار جوامع الكلم، ٢٠٠٣)، ص ٢٠ ـ ٢١.

محط الوفود»[٢٦٠]. وهو أمر يثير حفيظة السلطان ذاته، إذ لا تكاد تخلو حياة المتصوف من الحاسدين والحاقدين الذين يهولهم سلطانه على العامة، وهو أمر «كانوا يرون فيه منقصة لسلطانهم وانتقاصاً لسيطرتهم. وكثيراً ما قامت في هذا السبيل مصادمات ومنازعات ومؤامرات»[٢٦١].

قبل أن نعرض لبعض المحن التي تعرّض لها المتصوفة على يد الفقهاء؛ علينا أن نكشف عن أسباب تتعلق بالأخص بأمرين مهمين: **الأول**، ما يجعل التجربة الصوفية مثار أحقاد وعداوات. **والثاني**، ما ينسب إلى التدخل السياسي من أهمية، وما ينسب إليه من دور في بلورة أو إخماد هذا النزاع الذي يقوم بين هؤلاء وأولئك هنا أو هناك.

وفي ما يخص الجانب الأول، يمكن القول إن حياة المتصوف ـ بعكس الفقيه إلى حد كبير ـ لا تنفصل عن فكره، ومن ثم يقع سلوكه موافقاً لمبادئ التصوف التي من ضمنها أن دمه هدر وملكه مباح، وأن في المخاطرة جزء من النجاة، وأن النعمة والبلوى والمحنة والمنحة سواء. . . إلخ.

وعليه، لا يهم السالك شيء، لا السلطة بكل سطوتها وجبروتها، ولا مدح الآخرين وتزلفهم، فإن في النفس شغلاً عن الناس. وكان الحلاج اعتقاداً وسلوكاً «لا يفرق بين النعمة والبلوى، قال: والله ما فرقت بين نعمة وبلوى ساعة قط، لأنه كان مختاراً للتعذيب مفتاحاً لحرية الروح»[٢٦٢].

وفي هذا الإطار يقع التباين بين التصور الفقهي للقرب من السلطة، والتوجه الصوفي في الأغلب الذي يرى في القرب منها «بلوى»، تستبعد بطبيعة الحال الأهداف الأخرى الشرعية وحتى المفروضة، كما إنها تثير النفور والاشمئزاز، فثمة أفخاخ منصوبة في حضرة القرب السلطاني لكل من جاورها.

ولا يتعلق الأمر هنا بعائق محدد وظاهر «بل بشكبة خيانات ونفاق يجب تجنبها لدى الآخرين القريبين من السلطان ولدى السلطان ذاته (. . .) وعلاوة على خصومة المستشارين الآخرين، هناك بلوى خفية هي **أولاً** بلوى غرور

---

(٢٦٠) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢٦١) عبد اللطيف، **السيد البلوي أو دولة الدراويش في مصر**، ص ٧٥.

(٢٦٢) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ١٧٤.

السلطة، التي تترصد بالمستشار، و**ثانياً** بلوى الضعف والاستسلام، مراعاة لرغبات سلطان لا يحترم القانون»[٢٦٣].

يتغاير الموقفان تبعاً لذلك، ويتعارض النهجان في معاملة السلطة، كل سلطة، وحين يستشعر الفقيه خطر المتصوف، يقوم بالإيعاز لدى السلطة السياسية لاتخاذ موقف عنيف منه، متعللاً، في الأغلب بأسباب، ظاهرها سياسي، والعكس كذلك، حين يقف السلطان على سلطة المتصوف وخطورتها، فإنه يلجأ إلى الفقيه الذي يقوم من فوره بإدانته دينياً، فيطوله التجريم السياسي في الحالة **الأولى** والتحريم الديني في الحالة **الثانية**.

بيد أنه لا يعبأ بهذا أو ذاك، كما لا يهمه رأي الناس فيه، إنه يتعامل مع كل سلطة قائمة، مهما بلغ شأنها، بعزة نفس، فليس ثمة مطالب شخصية ومنافع عاجلة أو آجلة، بالعكس فهم من يحتاجونه في الوقت الذي لا يحتاجهم في شيء، وليس ثمة ما يخشاه من هذا المتسلط أو ذاك، وهو ما يفسر الشجاعة التي اتسم بها المتصوفة في تعاملهم مع السلطة بجميع أنواعها.

وفي ما يخص التدخل السياسي في صناعة المحن، يبدو المتصوف غير عابئ بأي سلطة قائمة، ويمضي في الدرب من دون أن تستعبده الأشياء، إذ يملكها ولا تملكه، يقهرها من دون أن تقهره، وهنالك تحس السلطة السياسية خطره، وبخاصة حين تجتمع إليه العوام، فيملك عليها أمرها وتصير رهن إشارة منه، وكان الجيلي، على سبيل المثال، يحضر مجلسه نحو سبعين ألفاً من الخلق! الأمر الذي دفعه إلى أن يقول في هنيهة سكر سياسي: «فرسي مُسرج ورمحي منصوب [قبالة من؟!!] وسيفي شاهر وقوسي موتر... وكان في بغداد خليفتان أحدهما الخليفة العباسي والآخر عبد القادر. وعبد القادر خليفة أهل بغداد أما العباسي فخليفة بغداد»[٢٦٤].

وتنم بعض الأحداث البسيطة تارة، عن سلطة نائمة قارة أو مغفلة، فقد حدث أن عطس البربهاري (ت٣٢٩هـ/ ٩٤٠م) «يوماً وهو يعظ الناس، فشمّته

---

(٢٦٣) يولاند دو كروسول، «بلوى السلطة في كتاب الأدب الكبير لابن المقفع وبعض الموضوعات المتداخلة بين «الأدب» والأدب الصوفي في العصر العباسي،» **المشرق**، السنة ٧٨، العدد ٢ (تموز/ يوليو ـ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤)، ص ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٢٦٤) العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق**، ص ١٤١.

الحاضرون، ثم شمته من سمعهم حتى شمّته أهل بغداد، فانتهت الضجة إلى دار الخلافة، فغار الخليفة من ذلك»[٢٦٥].

وتارة أخرى، تستشعر السلطة الدينية خطره فتوعز إلى الخليفة باضطهاده، كما حدث مع أبي مدين، على سبيل المثال، إذ قالوا ليعقوب المنصور: «إنا نخاف على دولتكم [!!] فإن له شبهاً بالإمام المهدي وأتباعه كثيرون في كل بلد»[٢٦٦].

ونخلص من ذلك إلى القول إن تدخل السلطتين، السياسية والدينية، في صنع المحنة يظل مرهوناً بتحقيق مصلحة إحداهما في الأساس، وفي كلا الحالين تستخدم إحداهما الأخرى، بيد أنهما تجتمعان للنيل من سلطة المتصوفة، أولئك الذين يعلونهما معاً.

ترافق اضطهاد المتصوفة وحملة النقد الواسعة التي قاموا بها ضد الفقهاء، وستكشف المحن التي سنعرض لبعض منها، عن الدور الكبير الذي أداه الفقهاء في تأليب العامة عليهم تارة، أو في حمل السلطة على إيذائهم والنيل منهم تارة أخرى، في الوقت الذي نصادف فيه بعض حالات إيعاز داخلية، تمت من داخل النسق الصوفي، أو نجد المتصوف بمثابة نجاة لعلماء الظاهر، يستشفع السلطة في أمرهم، وهو أمر يكشف عن عمق المحبة الصوفية وبالغ أثرها، تلك التي شملت حتى أعداءهم، كما يكشف عن تسامحهم إزاء الأغيار من المتفقهة وغيرهم.

لكن ما يثير الدهشة أن تكون محن المتصوفة في أغلبها غامضة مختصرة، تفتقر إلى شرح أسبابها التاريخية ودوافعها السلطوية أو، على الأقل، تحديد مسؤولية القائمين عليها، فمنها ما هو مقتبس من كتاب مفقود، ككتاب السلمي **محن المشايخ**، ومن المتصوفة من عرض لها باختصار شديد، كالطوسي في كتابه **اللمع**.

ومن ثم نجدها متفرقة وموزعة ما بين كتب التراجم والطبقات، إضافة إلى كتب التاريخ والأدب، وهو ما يجعلنا نتذكر ما قلناه من قبل عن سلطوية تاريخ المنتصر، وأيضاً من الملاحظ أن يتم التعبير عن الفاعل بصيغة المبني

---

(٢٦٥) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٥، ص ١٣٧.

(٢٦٦) العلوي، المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

للمجهول، كأن يقال عن المتصوف المضطهد: رُفع أمره ـ شُهد ضده ـ حُمل إلى الوالي ـ سُئل عن. . . إلخ.

(١) محنة الداراني (ت٢١٥هـ/ ٨٣٠م): ينقل ابن كثير عن **محن المشايخ** للسلمي، «أن أبا سليمان الداراني أخرج من دمشق، وقالوا: إنه يزعم أنه يرى الملائكة ويكلمونه. فخرج إلى بعض الثغور، فرأى بعض أهل دمشق أنه إن لم يرجع إليهم هلكوا، فخرجوا في طلبه وتشفعوا إليه حتى ردوه»[٢٦٧].

ويحيل هذا النص شديد الاختصار إلى ضرب من الاضطهاد الفكري قام به أهل الظاهر ضد الداراني، ويبدو أن النفي من الوطن هو العقاب الأكثر تكراراً في ما يخص محن المتصوفة، كما يكشف في المقابل عن سلطة الداراني، فخشية أهل دمشق، ربما بعض أصحاب السلطة أو العامة المتعاطفين معه، دلالة توحي بحفظ الله إياهم بسبب هذا الولي، وهي وظيفة تقع ضمن جملة الوظائف التي يقوم بها الولي، كما إن لها مستندها الديني.

ففي الحديث النبوي «لولا بهائم رُتّع وأطفال رُضّع وشيوخ رُكّع لصب الله عليكم العذاب صباً»، وكذلك الحديث القدسي «من آذى ولياً فقد استحل محاربتي»[٢٦٨]. ومرّ سابقاً قول يحيى بن معين عن أحمد بن أبي الحواري: «إني لأظن أن الله يسقي أهل الشام به»، وكيف كان أهل بغداد يدعون الله أن يحفظهم بابن حنبل وبشر بن الحارث، فلما ماتا دعوا الله أن يحفظهم بسريّ السقطي.

(٢) محنة المحاسبي (ت٢٤٣هـ/ ٨٥٧م): لم يعرض القشيري لمحنة المحاسبي في رسالته[٢٦٩] ولا الطوسي في **اللمع**، لكن الحادثة مذكورة في مراجع تاريخية وغيرها، كـ **وفيات الأعيان** لابن خلكان[٢٧٠] **والكامل في التاريخ**[٢٧١] **وميزان الاعتدال** للذهبي[٢٧٢] **وتلبيس إبليس**[٢٧٣] وما إلى ذلك.

---

(٢٦٧) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٤، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.
(٢٦٨) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٣٧٤.
(٢٦٩) انظر ترجمة المحاسبي في **رسالة المسترشدين** التي لا تجاوز الصفحة ونصف، ص ٤٩ ـ ٥٠.
(٢٧٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧.
(٢٧١) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٩٨.
(٢٧٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٩.
(٢٧٣) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

ومفادها أن ابن حنبل كرهه لاشتغاله بعلوم الكلام وتصنيفه الكتب فيه، حتى اضطر إلى الاختفاء، خوفاً من شغب الحنابلة، ولما مات لم يصل عليه إلا أربعة نفر! ويذكر المقدسي في الفروع[٢٧٤] أن ابن حنبل قال في حقه: «جالسه المغازلي ويعقوب وفلان فأخرجهم إلى رأي جهم فهلكوا بسببه. فقيل له: يا أبا عبد الله يروي الحديث وهو ساكن خاشع، فغضب وجعل يحكي ولا يعدل خشوعه ولينه، ويقول: لا تغتروا بنكس رأسه، لا يعرفه إلا من قد خبره.

ولا ندري كيف خبر ابن حنبل سوء المحاسبي وأنه لا كرامة له، وهو الذي تفيد الروايات التاريخية، أنه لم يجتمع به مباشرة وإنما تسمّع مواعظه من خلف جدار أحد تلامذته!

على أي حال، يبدو أن المحاسبي تألم كثيراً لفرط ما أصابه جراء هذه المحنة، وهو ما تكشف عنه فقرات عديدة، يشكو فيها أهل زمانه واغترابه عنهم، يقول في الوصايا: «فرأيت زماناً مستعصياً، قد تبدلت فيه شرائع الإيمان وانتقصت فيه عرى الإسلام (. . .) وذهب الحق وباء أهله، [امتحنوا واضطهدوا] وعلا الباطل وكثر أتباعه (. . .) بخلاف أحوال السلف وضمائرهم»[٢٧٥].

إنه ينعي في تشخيصه هذا علماء عصره الذين فسدت ضمائرهم ومضوا في ركاب السلطة الجائرة، لا يألون جهداً في امتحان أهل الحق والتنكيل بهم، وقد ناله منهم الظلم والاضطهاد، وهو التقي الورع، عفّ عن الدنيا وسلطانها محتمياً بسلطان الله، فلن يضيره إذا ما ظلم حياً وميتاً!

(٣) محنة المتصوفة في القول بخلق القرآن: طالت محنة القول بخلق القرآن بعض المتصوفة الذين تختلف استراتيجية تعاملهم معها، بين واحد وآخر، ومن أوائل الذين امتحنوا أحمد بن أبي الحواري، حيث يذكر ابن كثير: «ولما جاءت المحنة زمن المأمون إلى دمشق بخلق القرآن، عين فيها أحمد بن أبي الحواريّ، و(. . .) فكلهم أجابوا إلا أحمد بن أبي الحواريّ، فحبس بدار الحجارة، ثم هدد فأجاب تورية مكرهاً»[٢٧٦].

---

(٢٧٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٩.

(٢٧٥) الحارث بن أسد المحاسبي، **الوصايا**، تحقيق عبد القادر أحمد عطا (القاهرة: مطبعة صبيح، ١٩٦٥)، ص ٣٣.

(٢٧٦) ابن كثير، **البداية والنهاية**، مج ١٤، ص ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

ويحكي القشيري في ترجمته لذي النون، أنه قد سعي «به إلى المتوكل، فاستحضره من مصر، فلما دخل عليه وعظّمه، بكى المتوكل ورده إلى مصر مكرماً. وكان المتوكل إذ ذكر بين يديه أهل الورع يبكي، ويقول: إذا ذكر الورع فحيهلا بذي النون»[٢٧٧].

لكن، كما هو ظاهر، فإن هذه الحادثة متأخرة زمنياً، وليست الأولى من نوعها، إذ إن الثابت تاريخياً أنه اضطهد إبان محنة القول بخلق القرآن، وقد أبطلها المتوكل، لذا فمن المرجح أنه قد ألقي القبض عليه أكثر من مرة، وآية ذلك ما يسوقه الكندي في كتابه **القضاة والولاة**، من أن قاضي مصر محمد بن أبي الليث، كان من أشد الناس حماسة للقول بخلق القرآن، وتعذيب من أنكر من المصريين، في بعض أيام المعتصم وفي أيام الواثق، وأن من العلماء من لزم بيته فلم يظهر، وهرب بعضهم إلى اليمن، أما ذو النون فقد اختفى، ثم عاد فقبض عليه وامتحن فأقر بالمحنة[٢٧٨].

وبهذا، تمثل الحادثة الأولى حالة اضطهاد ربما لاتهامه بالزندقة، فمما «يعرف عنه أن رئيس مصر رمى ذا النون المصري بالزندقة، فوصل أمره إلى الخليفة الذي استقدمه، ولكن بعد أن سمع كلامه أولع به وأحبه وأكرمه»[٢٧٩].

وحدث أن سجن إبان المحنة، وكان في سجنه يسأل عن حال ابن حنبل، وفي رواية ثالثة، تفيد أنه كان فرحاً باضطهاده يتبختر في أصفاده، كما سيفعل الحلاج لاحقاً، «قال إسحق بن إبراهيم السرخسي: سمعت ذا النون وفي يده الغل وفي رجله القيد، وهو يساق إلى المطبق والناس يبكون حوله، وهو يقول: هذا من مواهب الله تعالى ومن عطاياه، وكل فعاله عذب حسن طيب، [النعمة والبلوى سواء] ثم أنشد:

لك من قلبيَ المكانُ المصون ... كل لوم عليّ فيك يهون

لك عزمٌ بأن أكون قتيلا ... فيك والصبر عنك مالا يكون[٢٨٠]

---

(٢٧٧) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٤٤٤؛ القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٣٧، والسراج، **اللمع**، ص ٤٩٨.

(٢٧٨) محمد بن يوسف الكندي، **الولاة والقضاة** (بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، ١٩٠٨)، ص ٤٥٣.

(٢٧٩) الجنيد البغدادي، **تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**، ص ٨.

(٢٨٠) مبارك، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، ج ٢، ص ٧٥.

لكن اضطهاده لم يمنع الناس من محبته، بل زادت سلطته عليهم حياً وميتاً، فحين مات «حمل إلى قارب مخافة أن ينقطع الجسر من كثرة الناس، ورأى الناس طيوراً خضراً ترفرف [فوق] جنازته حتى وصلت إلى قبره رضي الله عنه»[٢٨١].

ويبدو أنه كان شديد المؤاخذة في نقده لعلماء عصره، يقول في واحدة منها: «كان الرجل من أهل العلم يزداد بعلمه بغضاً للدنيا وتركاً لها، واليوم يزداد الرجل بعلمه للدنيا حباً ولها طلباً (. . .) وكان يُرى في صاحب العلم زيادة في باطنه وظاهره، واليوم يُرى على كثير من أهل العلم فساد الباطن والظاهر [معاً]»[٢٨٢].

وتقع في هذا الإطار محنة أبي يعقوب يوسف بن يحيى البويطي (ت٢٣٢هـ/ ٨٤٦م) الذي حمله القاضي ابن الليث هو الآخر «من مصر إلى العراق للامتحان فامتنع عن الجواب، وقيد وسجن وهو يقول: والله لأموتن في حديدي حتى يأتي من بعدي قوم يعلمون أنه مات في هذا الشأن قوم في حديدهم»[٢٨٣].

(٤) محنة غلام الخليل: تكتسب هذه المحنة أهمية خاصة لأسباب كثيرة، من بينها: إنها تعد أول محنة جماعية للمتصوفة، إذ طالت قرابة سبعين منهم في وقت واحد، كما إنه بالرغم من وصولها إلى قمة السلطة السياسية، ممثلة في الخليفة الذي حكم عليهم بالإعدام جميعاً، وعلى رأسهم النوري والجنيد وسمنون المحب والشبلي وأبو حمزة الصوفي وغيرهم، إلا نزاهة أن القضاء دفعت بهم نحو البراءة، وهو أمر يحسب للسلطة القضائية في ذاك الوقت.

إضافة إلى أن الإيعاز في تلك المحنة تمّ من قبل أحمد الباهلي المعروف بغلام الخليل (ت٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) وهو فقيه ومتصوف في الوقت نفسه[٢٨٤]، حمل على كل من يقول بالعشق أو المحبة من المتصوفة، وكان ينكر على النوري بصفة خاصة قوله بالعشق الإلهي.

ورفع إلى الموفق «أن ببغداد رجلاً من الزنادقة دمه حلال، فإن قتله أمير

---

(٢٨١) الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، ص ٣٦٥.

(٢٨٢) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٢٨٣) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ١٧٣.

(٢٨٤) يقول عنه **ابن النديم**: «**وله من الكتب**: كتاب الدعاء، كتاب الانقطاع إلى الله جل اسمه، كتاب الصلاة، **كتاب المواعظ**». **انظر**: **الفهرست**، ص ١٨٦.

المؤمنين، فدمه في عنقي، فبعث الخليفة في طلبه، فحمل إليه، فشهد عليه «غلام الخليل»: أنا سمعته يقول: أنا أعشق الله وهو يعشقني، فقال النوري (رحمه الله): سمعت الله تعالى ذكره يقول: ﴿**يحبهم ويحبونه**﴾، (المائدة: ٥٤) وليس العشق بأكثر من المحبة؛ غير أن العاشق ممنوع، والمحب يتمتع بحبه، فبكى الموفق من رقة كلامه!»[٢٨٥].

ويبدو أن غلام الخليل لم ييأس، «وحمل النوري مرة أخرى إلى الخليفة وشهدوا عليه بأنه قال: «كنت البارحة في بيتي مع الله»[٢٨٦] غير أن لباقة النوري كانت تنجيه كل مرة، إلى أن أتت فرصة مواتية للإيقاع، ليس فقط به، وإنما بمتصوفة العصر جميعاً القائلين بالعشق والمحبة الإلهية.

ذلك أن سمنون المحب كان موصوفاً بحسن الوجه وعذوبة المنطق، إذ مالت إليه امرأة وهويته، فطردها من مجلسه، «فجاءت هذه المرأة إلى الجنيد، فقالت: ما تقول في رجل كان طريقي إلى الله، فذهب الله وبقي الرجل؟ فعلم الجنيد مرادها فلم يجبها، وقال: «حسبنا الله ونعم الوكيل!»[٢٨٧]. فهل كان الجنيد يأسف لحالها، أم إنه ألهم ما سيحدث بسببها، فاحتسب وتوكل على الله استعداداً للمحنة؟!

على أي حال، علمت المرأة أن غلام الخليل ينكر على هؤلاء أمرهم ويعاديهم، فذهبت إليه وقالت: إنهم يجتمعون معي كل ليلة على الحرام، فرفع الأمر إلى السلطان الذي أباح دماءهم، وحين استعد السياف لإعدامهم، تقدم النوري ليكون «أول الشهداء»؛ «إيثاراً منه لأصحابه بلحيظات يذكرون فيها الله في ما بقي من العمر.. وكان هذا التصرف من النوري سبباً في تنبه السِياف من غفلته، وتوقفه عن تنفيذ الحكم»[٢٨٨].

كان لروح التضحية هذه تأثير كبير فيه وآخرين من الهيئة الرسمية، إذ رأى «قاضي القضاة المندهش من هذا السلوك أن يتحاور معه، ليعلم مدى ما ينسب إليه من علم، فتقدم إليه النوري فسأله مسائل في العبادات، فأجابه. ثم قال له: وبعد هذا لله عباد يسمعون بالله، وينطقون بالله (...) فلما سمع

(٢٨٥) السراج، **اللمع**، ص ٤٩٢.

(٢٨٦) المصدر نفسه، ص ٤٩٢.

(٢٨٧) المصدر نفسه، ص ٤٩٨.

(٢٨٨) الجنيد البغدادي، **تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**، ص ٢٤.

كلامه بكى بكاءً طويلاً، ثم دخل على الخليفة، فقال: إن كان هؤلاء القوم زنادقة، فليس في الأرض موحد، فأمر بتخليتهم»[٢٨٩].

لكن هذه المحنة تركت أثراً نفسياً سيئاً في نفس النوري بصفة خاصة، ويبدو أنه كان مرهف النفس لدرجة كبيرة، فأقام بالرقة سنين، متخلياً عن الإيناس، ولم يرجع إلى بغداد إلا بعد أن فقد ـ عن عمد ـ أُناسه وجلاسه، وكان دائماً ما يتأسف قائلاً: «أعز الأشياء في زماننا شيئان: عالم يعمل بعلمه، وعارف ينطق عن حقيقة»[٢٩٠].

كما كانت تجتذبه حالات الصبر على التعذيب، فيقف متأملاً إياها، متعجباً من قدرة الإنسان على الصبر من دون شكوى أو تذمر، ما يدل على قوة الهمة وارتفاع الإرادة، فالإيمان بالحق يتطلب قوة اليقين، ومع اليقين يكون الصبر حتى يأتي اليقين.

يقول النوري: «وقفت على شيخ يُضرب بالسياط، فعددت عليه ألفاً وهو ساكت، فاستحسنت صبره مع كبر سنه، فلما أدخل الحبس، دخلت عليه، فسألته عن صبره مع كبر سنه، فقال: يا أخي، إنما يحملن البلاء الهمم لا الأجساد».

أما الجنيد، فقد مر أنه أدرك بعد هذه المحنة، الخطر الذي يمثله تزاوج العقل والسلطة، فبقي مسالماً حتى الموت، ومع ذلك، وبالرغم من مسالمته وكثرة علمه والتزامه بالشريعة، «فكم من مرة قد طلب وأخذ وشهد عليه بالزندقة»[٢٩١].

(٥) محنة الترمذي: يذكر السلمي أن علماء الظاهر «نفوه من ترمذ وأخرجوه منها، وشهدوا عليه بالكفر، وذلك بسبب تصنيفه كتاب **ختم الأولياء**، وكتاب **علل الشريعة**، وقالوا: إنه يقول «إن للأولياء خاتماً كما إن للأنبياء خاتماً، وإنه يفضل الولاية على النبوة»[٢٩٢].

---

(٢٨٩) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ١٣٨.

(٢٩٠) السلمي، **طبقات الصوفية**، ص ١٥٧.

(٢٩١) السراج، **اللمع**، ص ٥٠٠، والجنيد البغدادي، **تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**، ص ٢٢.

(٢٩٢) أبو عبد الرحمن **محمد** بن الحسين السلمي، «منهاج العارفين،» في: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، **تسعة كتب في أصول التصوف والزهد**، حققها وعلق عليها سليمان إبراهيم آتش (بيروت: **الناشر للطباعة** والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣)، ص ٢٠٥.

وفي رواية أخرى، أنهم سعوا به إلى والي بلخ، متهمين إياه «بأنه يتكلم في الحب، ويفسد الناس، ويبتدع، ويدعي النبوة»، يقول الحكيم: «وتقولوا علي ما لم يخطر قط ببالي، حتى صرت إلى بلخ، وكتب علي قباله [أي الوالي] أن لا أتكلم في الحب»[٢٩٣].

(٦) **محنة الحلاج**: عرضنا آنفاً للجانب السياسي من محنة الحلاج الذي يمثل الدافع الأكبر والعامل الأهم وراء مخطط تصفيته، إذ لم تعبئ الدولة العباسية قواها كافة لقتال فرد أعزل، مهما بلغت سلطته، من أجل مواجيده وإلهاماته، وإنما لما يمثله من خطر سياسي في المقام الأول، أي إن قتله أملته دوافع سياسية لا تعرف الرحمة، بحسب نيكلسون[٢٩٤].

ومع ذلك، فقد كان للفقهاء دور بالغ في إضفاء طابع الشرعية على الحكم بإعدامه، وهو أمر تحرص عليه السلطة عندما لا تتمكن من قتل خصومها والمناوئين لها غيلة، وكان الحلاج يؤكد على أن تقبل العبادة مرهون بإصلاح السياسة، «إن الله لن يقبل من الناس عباداتهم إذا اختلّت سياستهم، وفسدت أخلاقهم، ثم استكانوا للبغي والفساد»[٢٩٥].

كما أثار الحلاج حفيظة معظم التيارات الدينية والفكرية في عصره، فلم يسلم من عداء أهل السنّة ولا الشيعة ولا حتى المتصوفة، ويقع الفقهاء على رأس المعادين له لأسباب عديدة، من بينها: أن السلطة التي تمتع بها من التفاف الخلق حوله، وتعاطفهم معه، ومكاتبة الناس له من أطراف الأرض. . .إلخ، أمرٌ ولّد الحقد في نفوسهم من هذا الذي ملأ ذكره الآفاق وافتتن الخلق به، فجابهوه بالحسد «لقد كانت شعبيته الواسعة، (التي يمكن تلمّسها في تفاصيل كثيرة من حياته، وفي وقت إعدامه، وما بعد ذلك) هي التي شحنت صدور بعض المشايخ والفقهاء وأولي الأمر رسمياً بالكراهية أو بالغيظ»[٢٩٦].

كما كانت لغته الرمزية تثير حنق هؤلاء، بما تتضمنه من معانٍ غامضة،

---

(٢٩٣) بركة، **الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية**، ج ١، ص ٤٧.

(٢٩٤) رينولد نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ترجمة نور الدين شربية (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥١)، ص ١٣٩.

(٢٩٥) طه عبد الباقي سرور، **الحلاج شهيد التصوف الإسلامي** (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٦١)، ص ٥٥.

(٢٩٦) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ١٧٧.

وما تثيره من مطامح وأهداف عالية، ففيما تهب بعض أقواله الفرصة للإيقاع به والنيل منه، كقوله أنا الحق، وعلى دين الصليب يكون موتي... إلخ، تستعصي أقواله الأخرى ولا يتلمس الحانق منها أي برهان أو دليل، كتلك التي تؤكد احترام الشريعة وضرورة الالتزام بها... إلخ.

وثمة أخرى حمّالة أوجه، ومن السهولة بمكان، تأويلها، وبالمثل، فمن السهولة بمكان أيضاً، سواء على نطاق مجابهة التحريم الديني أم التجريم السياسي، اللواذ بالتقية، وهو ما لم يفعله الحلاج بخلاف الشبلي، على سبيل المثال، ومع ذلك فهناك أقوال تتبدى فيها لوامع الثورة على الصعيدين معاً: الديني والسياسي، كقوله مثلاً:

لئن أمسيت في ثوبي عديم | لقد بليا على حر كريم

فلا يحزنك إن أبصرت حالا | مغيّرة عن الحال القديم

فلي نفس ستتلف أو سترقى | لعمرك بي إلى أمر جسيم

يحيل البيت الأخير إلى عدة دلالات، إذ من الممكن أن تتلف نفس الحلاج بالموت على يد إحدى السلطتين أو معاً، لكنه من الممكن كذلك أن ترقى نفسه إلى أمر جلل جسيم: الألوهية ـ الخلافة، النبوة ـ القطبية.

تتداخل أدوار الفقه بمذاهبه المختلفة: الحنبلي ـ الشافعي ـ المالكي ـ الظاهري، سلباً أو إيجاباً في نسيج مأساة الحلاج وتطورها، كما نجد تدخلاً ملحوظاً من قبل أحد القراء (ابن مجاهد) الذي ساهم هو وابن داوُد في إعادة فتح القضية من جديد. كما يبرز دور القاضي أبو عمر المالكي، باعتباره مسؤولاً عن إعدامه ونائب الخليفة على القضاء الشرعي.

وفي الفقرات القادمة، سنعمل على إبراز دور ممثلي السلطة الدينية في محنة الحلاج، من خلال التعرض لموقف كل من ابن عطاء الله الحنبلي، ابن سريج الشافعي، ابن داود الظاهري، ابن مجاهد، وقاضي المحكمة المالكي.

وإن من شأن وقوفنا هذا على دور هؤلاء وتحليله، أن يقف بنا على الدور الإيجابي الذي أداه كل من ابن عطاء وابن سريج، في مقابل توجه الباقين العدائي، إذ كان لكل ميوله ودوافعه في نصرة الحلاج أو الوقوف ضده، وهو ما سيكشف عنه التحليل لاحقاً.

فمنهم من يمثل فقيه السلطان الذي يسير بركابه ويتحرج من لمس بغلته (القاضي ـ ابن داوُد ـ ابن مجاهد)، ومنهم الفقيه النزيه الذي يحكم بموضوعية تامة (ابن سريج)، ومنهم الصديق الوفي المخلص حتى الشهادة، وصاحب التضحية نادرة المثال، في عصر بدا كما لو كان بحاجة إلى نبي (ابن عطاء).

وبالفعل كانت محاكمة الحلاج ذات طابع دراماتيكي، وكأن مهمته الأساسية، هو وابن عطاء، تكمن في الاستشهاد، وأن يواجه السلطة، فيكون فدائياً حتى الموت، وقد كان.

(أ) **موقف ابن عطاء الله الحنبلي** (استشهد ٣٠٩هـ/ ٩٢١م): قال الجنيد ذات مرة: لا يبلغ المرء مرتبة الحقيقة، حتى يشهد له ألف صديق بأنه زنديق! وهو أمر تكفل به آخرون، كانوا على بعد خطوة واحدة من مصير الحلاج، إلا ابن عطاء الله! الذي لم يمهله القدر حتى ليشاهد عذاب صديقه واستشهاده، فمات قبله بعدة أيام على وعد اللقاء وعرس السماء.

ولد ابن عطاء الله عام (٢٣٥هـ/ ٨٤٩م)، وتلقى تعليمه الرئيس في وسط المحدثين الحنابلة، وهو الوسط الذي تطور فيه الزهد وفقاً لكتاب ابن حنبل **الزهد** وبعض وصايا وأحاديث جعفر الصادق، وصادق من المتصوفة: النوري والجنيد الذي قام بمعارضته في المسألة الصوفية التقليدية: أيهما أفضل الغني أم الفقير؟ قائلاً بتفوق منة الأغنياء على هوان الفقراء، وبالرغم من تأكيد المكي رجوع ابن عطاء عن هذا الرأي في ما بعد، قائلاً: «دعوة الجنيد أصابتني»[٢٩٧]. إلا أن تمسكه برأيه في مواجهة الحريري، أحد تلامذة الجنيد، ينفي قول المكي بتراجعه.

ويرد ذكر ابن عطاء الله في بعض كتب المتصوفة، ويتصل ببعض أسانيدهم، وعنه يقول أبو نعيم: «أوقف على مراتب المأسورين ومقامات أهل البلاء من المأخوذين، فتمنى ما خصوا به من الصفاء والاعتلاء، فعومل بما تمنى من المحن والابتلاء»[٢٩٨].

ذلك أنه عانى محناً عائلية جمة، إذ قتل جميع أولاده في المجزرة الرهيبة

---

(٢٩٧) المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، ج ١، ص ٢٠١ و٢٦٤.

(٢٩٨) الأصبهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، مج ١٢، ص ٣٠٢.

التي قام بها القرامطة عام (٢٩٤هـ/ ٩٠٦م) على قافلة الحجيج التي كانوا بها، ويبدو أنه طلب البلاء، ففي رواية، يقول أحدهم: «سمعت أبا العباس ابن عطاء يقول: قرأت القرآن فما رأيت الله عز وجل ذكر عبداً فأثنى عليه حتى ابتلاه؛ فسألت الله تعالى أن يبتليني فما مضت إلا الأيام والليالي حتى خرج من داري نيف وعشرون ميتاً ما رجع منهم أحد»[٢٩٩]. ولم تنل هذه المحنة منه أو تثبط عزيمته، وعاش بعدها سبع سنين، وقيل أربع عشرة، محتسباً صابراً إلى أن لقي الله شهيداً.

وبالرغم من أنه تتلمذ على يد الفضيل بن زياد البغدادي (ت٢٥٥هـ/ ٨٦٩م)، صديق ابن حنبل الشخصي، ويوسف بن موسى قطان الكوفي (ت٢٥٣هـ/ ٨٦٧م)، إلا أنه ارتبط بالحلاج ارتباطاً شديداً، من دون أن ينساق وراء التزمت المذهبي الذي اشتهر به الحنابلة بصفة خاصة.

وتتجلى شخصية ابن عطاء الله، أكثر ما تتجلى، في علم الكلام الأخلاقي الممارس، إذ «طور ما بناه النوري في مفهومي الصحبة والإيثار، واضعاً جوهر الحياة الصوفية في مجملها الاجتماعي، فالتكافل الأخوي والتراحم والإبدال الصوفي ليست جميعها سوى سبل للاتحاد في الله»[٣٠٠]. ولما سمع أبيات الحلاج:

أريدك لا أريدك للثواب ... ولكني أريدك للعقاب

فكل مآربي قد نلت منها ... سوى ملذوذ وجدي بالعذاب

علق عليها قائلاً: «هذا مما يتزايد به عذاب الشغف، وهياج الكلف، واحتراق الأسف، وشغف الحب، فإذا صفا ووفى، علا إلى شرب عذب، وهطل من الحق دائم سكب»[٣٠١].

ويكاد يكون ابن عطاء الله الوحيد من الفقهاء الذي دافع صراحة عن الحلاج، مترجماً دفاعه هذا بالاستشهاد. وموقفه هذا قريب الشبه بموقف النوري الذي عرضناه سابقاً، حيث أقر في اعتقاده بالحلاج، في الوقت الذي أنكر فيه كل من الجريري والشبلي وآخرين أمره.

---

(٢٩٩) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص ٣٧٣.

(٣٠٠) لويس ماسينيون، **آلام الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي**، ترجمة الحسين مصطفى حلاج (بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤)، ج ١، ص ١١٧.

(٣٠١) الحلاج، **كتاب الطواسين**، ص ٧٩.

سأله حامد بن العباس: ما الذي تقول في الحلاج؟ فقال: ما لك وذاك؟ عليك بما نُدبت له من أخذ الأموال وسفك الدماء، فأمر حتى نزعوا خفه وصفعوه به، وكان ذلك سبب موته.

وفي رواية أخرى، أنه عرض عليه بعض أقوال الحلاج، قائلاً له: ما تقول في هذا؟ فقال: هذا اعتقاد صحيح، وأنا أعتقده، ومن لا يعتقد مثل هذا فهو بلا اعتقاد. ما لك ولهذا، عليك بما نصبت له من أخذ أموال الناس بالباطل وظلمهم وقتلهم، ما لك ولكلام هؤلاء السادة؟ فقال الوزير: فكّيه، فضرب فكّاه. فقال: خُفّه يا غلام، فما زال يضرب رأسه حتى سال الدم من منخريه، ثم قال: الحبس، فقيل: أيها الوزير، يتشوش العامة لذلك، فحمل إلى منزله، فمات بعد ذلك بسبعة أيام، في ذي القعدة، عام (٣٠٩هـ/ ٩٢١م)، قبل استشهاد الحلاج بأيام معدودات.

(ب) موقف ابن سريج الشافعي (ت٣٠٦هـ/ ٩١٨م): هو أبو العباس أحمد ابن عمر بن سريج، ولد عام (٢٤٨هـ/ ٨٦٢م)، وكان غزير العلم واسع المعرفة، بلغت مؤلفاته أربعمئة، ولم يقبل المناصب الحكومية إلا لماماً، وبضغط من صديقه الوزير علي بن عيسى، فشغل منصب نائب قاضي بغداد الشرقية منذ العام (٢٨٩هـ/ ٩٠٢م)، ومساعداً لقاضي المحكمة الغربية، وصحب من المتصوفة الجنيد، وكان معجباً بالحلاج.

وتتعدد الروايات التي تبيّن فتواه في أمر الأخير، ففي أخبار الحلاج، ورداً على تساؤل جندب الواسطي: ما تقول فيه؟ قال ابن سريج: أما أنا فأراه حافظاً للقرآن، عالماً به، ماهراً في الفقه، عالماً بالحديث والأخبار والسنن، صائماً الدهر، قائماً الليل، يعظ ويبكي ويتكلم بكلام لا أفهمه فلا أحكم بكفره[٣٠٢].

وفي المرجع ذاته نجد رواية أخرى، يجيب فيها إبراهيم بن شيبان (متصوف معادٍ للحلاج) عن سؤاله: يا أبا العباس، ما تقول في فتوى هؤلاء في قتل هذا الرجل؟ قال: لعلهم نسوا قول الله تعالى: ﴿**أتقتلون رجلا أن يقول ربي الله**﴾[٣٠٣].

---

(٣٠٢) أبو طالب على بن أنجب بن الساعي، **أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج وهو من أقدم الأصول الباقية في سيرة الحسين بن منصور الحلاج البيضاوي البغدادي**، اعتنى بنشره وتصحيحه وتعليق الحواشي عليه ل. ماسينيون وب. كراوس (باريس: لاروز، ١٩٣٦)، ص ١٨.

(٣٠٣) **القرآن الكريم**، «سورة غافر،» الآية ٢٨.

ذلك أن ابن داود حكم بكفر الحلاج لتأويله آيات القرآن، في مسألة الحب الإلهي بصفة خاصة، وبما يخالف السنّة النبوية، ومن ثم جاءت فتوى ابن سريج: هذا رجل خفي عني حاله، وما أقول فيه شيئاً.

لا تكمن القيمة الحقيقة لفتوى ابن سريج في الإبقاء على الحلاج حياً وآمنا، بإنقاذه من حكم الإعدام عام (٣٠١هـ/ ٩١٣م)، فقد أعدم آخر الأمر، ولكنها تكمن في دفع تهمة التكفير الديني عن خطاب المتصوفة وقضايا التصوف على نحو باتّ، ومن ثم، فقد أجبرت فتواه أعداء الحلاج على تسييس القضية. ويتمثل المغزى الأساسي لفتواه في إقصاء التصوف وقضاياه بعيداً عن دائرة المحاكم الشرعية، أي توقف الفقيه في البت بالمسائل المتعلقة به، ما دام لا يفقه شيئاً منها، وليس مؤهلاً للإدلاء فيها، حيث يتعلق الأمر هنا بالسريرة، والفقيه لا يحاسب إلا على الظاهر، لأن السرائر لا تكشف إلا يوم الدين أمام رب العالمين ﴿**يوم تبلى السرائر**﴾[٣٠٤]، وعليه لا يندرج التصوف تحت دعاوى الحسبة وما إلى ذلك.

(ج) **موقف ابن داود الظاهري** (ت٢٩٦هـ/ ٩٠٨م): ولد أبو بكر محمد ابن داود الظاهري عام (٢٥٥هـ/ ٧٧١م)، وهو ابن وخليفة مؤسس المذهب الظاهري، وكان والده يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالخليفة الموفق، ويبدو أن ابن داود قد ناله قسط من فساد دار الخلافة، وجمعته وشاجة صداقة بابن المعتز، وكان وهو طفل صغير يناديه أقرانه بعصفور الشوك، بحسب ما ينقل ماسينيون عن الصولي[٣٠٥].

حفظ القرآن وهو ابن السابعة، وسرعان ما ترأس المذهب الظاهري بعد وفاة أبيه، ولم يتجاوز السادسة عشرة من عمره بعد، وكان له وقتذاك أربعمئة تلميذ يكتبون ما يمليه عليهم في مجلسه، ولم يترك ابن داود إلا كتاب **الزهرة**، وكان يختلف في مسائل كثيرة مع ابن سريج، بما فيها الحكم على الحلاج، ففي مبادرة شخصية، أثار ابن داود قضية الحلاج من جديد أمام الرأي العام بحاضرة الخلافة، بغداد، وكان في ذلك يصدر عن وجهة نظر دينية وفلسفية.

وكانت مسألة الحب الإلهي مثار جدل وتعاط كبير في الأوساط

---

(٣٠٤) المصدر نفسه، «سورة الطارق،» الآية ٩.

(٣٠٥) ماسينيون، **آلام الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي**، ص ٣١٦.

الإسلامية، تحت تأثير النظريات الصوفية في هذا الشأن، كما ثار ابن داود على كل من أبي حمزة الصوفي، والنوري.

وفي ما يتعلق بالحلاج، فإنه عندما استشار أبا عمر، القاضي المالكي، مساعده ابن داود في أمر الحلاج، جاءت فتواه، كما يذكر ابن باكويه، على النحو التالي: «إن كان ما أنزل الله تعالى على نبيه عليه السلام حقاً وما جاء به حقاً، فما يقول الحلاج باطل. وكان شديداً عليه»[٣٠٦].

(د) موقف ابن مجاهد القارئ (ت٣٢٤هـ/ ٩٣٥م): كان ابن مجاهد كبير قراء القرآن في عصره، بقي على رأس هذه الجماعة قرابة عشرين عاماً، وكانت حلقته تضم ثلاثمئة مردد، يشرف عليهم أربعة وثمانون مفوضاً[٣٠٧]. ويرجع سبب إعادته فتح قضية الحلاج، إلى أنه وقع في يده تفسير بخط يد الحلاج، تضمن من ذكر عدة أرباب وآلهة كثيرة، غير أن ابن النديم لم يذكر في لائحته الشاملة لمؤلفات الحلاج شيئاً عن هذا التفسير.

على أي حال، قام ابن مجاهد بتسليم هذا التفسير إلى الوزير علي بن عيسى، ولم يظهر في المحكمة، وكانت حملة اعتقالات واسعة قد قام بها ابن عيسى ضد أصدقاء الحلاج عام (٣٠٨هـ/ ٩٢٠م) بعد ظهور التفسير، حيث ألقي القبض على كل من محمد بن علي القنائي، وكان يعرف بأبي الغيث الهاشمي، وحيدرة، والسمري، في الوقت الذي اختفى فيه أحمد الموصلي، المعروف بابن حماد.

وعلى الرغم من أنه تسامح مع شطحات بعض المتصوفة المتعلقة بتفسير بعض آيات القرآن، إلا أنه لم يتهاون مع الحلاج لاستخدامه المنظم لهذا المنهج المخالف وفق اعتقاده. على أي حال، لم يكن دور ابن مجاهد بأقل من دور ابن داود، وفي كل الأحوال يجب النظر إلى تكامل هذه الأدوار في صنع الأحداث، وليس النظر إلى واحدة منها بمعزل عن الأخرى.

(هـ) موقف القاضي أبو عمر المالكي (ت٣٢٠هـ/ ٩٣٢م): ولد محمد بن

---

(٣٠٦) ابن باكويه الصوفي، «بداية حال الحلاج ونهايته،» في: لويس ماسينيون، **مجموع نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف في الإسلام** (باريس: [د. ن.]، ١٩٢٩)، رقم ٧، والبغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، ج ٨، ص ١٢٩.

(٣٠٧) انظر في ترجمته: البغدادي، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤٤ ـ ١٤٨، والسبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٣، ص ٥٧ ـ ٥٨.

يوسف بن يعقوب حمادي عام (٢٤٣هـ/ ٨٥٧م)، وكانت أسرته مشهورة بالفقه على المذهب المالكي، إذ كان جده يعقوب قاضي المدينة بلا منازع، ثم تولى قضاء فارس، فخراسان، وتوفي هناك بعد مولد حفيده بثلاثة أعوام، وعين والده قاضياً على البصرة وواسط، خلفاً لأخيه محمد بن حماد، إلى أن تولى قضاء بغداد الشرقية، ما أفسح المجال أمام ولده للانتظام في سلك القضاء، وقد كان.

غير أنه ارتكب خطأ سياسياً فادحاً، كاد أن يودي بحياته لولا تدخل ابن الفرات الذي أنقذه من الموت، إذ كان ضمن المطالبين بعزل الخليفة المقتدر عام (٢٩٦هـ/ ٩٠٨م). ويصفه ماسينيون بقوله: «كان رجلاً دنيا مرهفاً، وممالقاً متقناً، وانتهازياً حاذقاً، وقد بقي قرناً بعد وفاته رمزاً عند عامة بغداد لما يثيره من الإعجاب في المظاهر (. . .) ولم يكن علمه جيداً في الفقه المالكي، لكنه أخفى أخطاءه باللباقة»[٣٠٨].

وفي محاكمته الحلاج، كان أبو عمرو مفتي الفتوى الخاصة بحكم الإعدام، ومزكّي الشهود الموقعين في الوقت نفسه، حيث تشبث الوزير حامد ابن العباس بزلة لسان القاضي، «يا حلّال الدم» على الرغم من تشاغله عنه، ولم تشفع كلمات الحلاج الأخيرة في المحكمة لإنقاذه ولم تجدِ نفعاً، وبينما هو يحذرهم من مغبة قتله بلا جريرة، قائلاً لهم: الله الله في دمي!! كان الوزير والقاضي يتابعان توقيع شهود الزور، ويختمان الفصل الأخير من مأساته من أجل إسدال الستار على القضية إلى الأبد.

وختاماً، لم يكن استشهاد الحلاج موتاً اعتيادياً، بل كان أشبه بعملية تصفية دموية، نالت منه عضواً عضواً، فالجسد منصوب فوق الجذع، مبعثر، تعمه فوضى انفجار المعذب المكلوم إلى أشلاء تتصاعد في الهواء ثم تطرح أرضاً، هدفاً لكل التهكمات، مبتور الرأس، مقطع الأطراف، محترقاً، وفيما يساق للحتف، يتبختر في قيده فرحاً ومبتهجاً، ينشد الشعر، وهو في طريقه إلى الموت، فيما شاب شَعْرُ قاضي المحكمة من قضاء ليلة واحدة في السجن، لما تآمر مع ابن المعتز، وحبسه المقتدر!!

يشق الحلاج طريق المجد مؤمناً بأن أهون التصوف ما حلّ به، لا

---

(٣٠٨) ماسينيون، **آلام الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي**، ص ٣٧٤.

تجرحه السياط ولا يؤلمه الوجع، لكن وردةً ألقاها عليه الشبلي، فيما هو مصلوب، تفعل فيه فعلها، فيطرب ولهاناً فرحاً، وينشد:

نديمي غير منسوب إلى شيء من الحيف

إن هذا الشعر ليس سيمفونية عيد، أو كلمات فرح احتفالي، مع أنه اليوم الذي قد نورُز فيه، بعد انتظار دام ثلاثة عشر عاماً، إن شعر الحلاج وكلماته الأخيرة، تباريح قلب أسكره الموت، وفي عتمة الحقد والحسد والبغض والتزمت والتعصب الذي قوبل به من هؤلاء، لا يطرح في المقابل، سوى العدالة والتسامح والغفران والحب، «حقاً لا يقول مثل ذلك إلا كائن آخر كله غفران أكبر من الحسد، كائن يترفع فوق عذابات الجسد، وليس ذلك الكائن إلا الروح الناطقة»[٣٠٩].

وفي المحصلة، استطاع المتصوفة، بالرغم من حالات الاضطهاد التي وقعت لهم وحلت بهم على يد السلطة السياسية أو بإيعاز من الفقهاء، أن يحتفظوا بعلاقات جيدة مع ممثلي السلطة الدينية، وكانوا في الأغلب يمدون أيديهم إلى أعدائهم ويعبرون عن روح التسامح والحب في مقابل العداوة والبغضاء.

بيد أن الصورة المأساوية التي أقفلت بها قضية الحلاج، سجلت، في المقابل، انتصاراً له في المخيال الثقافي والشعبي ضد فقهاء السلطة الذين تخيلت ذاكرتهم الهرمة أن قتل الحلاج ونسف رماده سيفضي إلى محو سيرته من ذاكرة التاريخ.

كان الشبلي محقاً إذاً حين قال: إن استشهاد الحلاج وردة من الجمال المحرم، وليس زاد خلود يبلغه من يشاء! وربما جسدت مواقف كل من ابن عطاء الله وابن سريج وابن عقيل في ما بعد، والذي ألف رسالة في نصرة الحلاج، هذا التواصل الذي لا ترضاه السلطة السياسية التي تعمل على مأسسة النخب الثقافية لصالح توجهاتها، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل حول موقف ممثلي السلطة الثقافية من المتصوفة، وهو ما سنبحثه بالتفصيل في الفصل القادم.

---

(٣٠٩) السيد جاسم، **متصوفة بغداد**، ص ١٨٤.

الفصل السابع

السلطة الثقافية والمتصوفة

أدرك المتصوفة، بوصفهم ممثلي السلطة الثقافية، أنهم أصحاب رسالة، وكأنهم كانوا على وعي بدلالات التثقيف في اللغة العربية التي تحيل إلى النشاط والفاعلية، فثقّف الرمح أي حوّله من مادة صلبة إلى آلية مقاومة، يجابه بها السلطات المستبدة، سياسية كانت أم دينية.

نعالج في هذا الفصل موقف المتكلمين من المتصوفة، وسنعرض تحديداً مواقف مصنفي الملل والنحل من التصوف التي تنوعت ما بين الإهمال التام للمتصوفة بوصفها فرقة ضمن تنظيرهم لفرق الإسلام الكبرى، أو النظر إليهم نظرة جزئية، مثلما فعل الأشعري، أو بالتمييز الأولي لهم الذي تم على يد الملطي في كتابه **التنبيه والرد مع أهل الأهواء والبدع**، أو بالاعتراف المبدئي بإدراجهم ضمن الدرجة السادسة من مجموع أهل الإسلام كما فعل البغدادي، أو بالتركيز على غلوّهم، مثلما فعل ابن حزم، أو أخيراً بالاعتراف المطلق بهم، مثلما حدث مع الرازي.

فيما يعرض هذا الفصل أيضاً موقف الفلاسفة من المتصوفة، وكيف أن التصوف استطاع أن يخترق معاقل أشد مناوئيه خصومة، فيعرض لموقف ابن سينا من التصوف وبيان أن تصوفه تصوف عقلي، ويوضح حدود الاختلاف بين تصوفه هذا ومجمل التجربة الصوفية، وبخاصة في ما يتعلق بوسيلة المعرفة، وتحديد المقامات والترقي الصوفي، ومسألة الاتصال والسعادة.

كما يعرض أيضاً لموقف التوحيدي وتصوفه، وكيف أن التصوف كان في زمنه إحدى حقائق الإسلام الكبرى، ويشرح آراءه حول منزلة العارف ودرجته

من ديوان الأولياء وكذلك موقفه من الحلاج. ثم يعرج على بيان موقف إخوان الصفا من المتصوفة، وكيف أنهم وضعوا هؤلاء على قمة هرم الخواص في مراتبهم، وأن نقاط التّماس بينهم متعددة. وأخيراً، يعرض الفصل لموقف ابن رشد من التصوف الذي كان على النقيض ممن سبق، موقفاً مغالياً يرى في الزهد باطلاً لا طائل من وراءه!

أولاً: في مفهوم المثقف وتطوره

لا نكاد نعثر على أي أثر لكلمة «مثقف» في الخطاب العربي القديم، فهي كلمة مولدة وفقاً للاستخدام الحديث، كما إنها اسم مفعول من «ثَقِفَ» بمعنى حَذِقَ، ويقول ابن منظور في هذا: «ثقف الشيء ثقفاً وثقافة وثقوفة: حذقه. ورجل ثَقِفٌ وثُقُفٌ وثُقْفٌ: حاذق فهم» ففي هذا السياق ترد لفظة «ثقافة» بمعنى الحذق أي المهارة، «ثقف الرجل ثقافة: أي صار حاذقاً خفيفاً»[1].

ويرقى استعمال لفظة «المثقفون» في اللغة الإنكليزية إلى القرن السابع عشر، بينما لا يتجاوز استعمالها في الخطاب العربي المعاصر حدود نصف قرن من الزمان تقريباً، حيث تم ترجمتها عن الكلمة الفرنسية (Intellectuel) وهي بدورها مشتقة من كلمة (Intellect) بمعنى العقل أو الفكر.

ومن ثم، فهي تدل، عندما تستعمل وصفاً لشيء، على انتماء أو ارتباط هذا الشيء بالعقل باعتباره ملكة للمعرفة، مثل قولنا: نشاط عقلي أو فكري. وحين تستعمل اسماً، فإنها تحيل إلى الشخص الذي لديه ميل قوي إلى شؤون الفكر، أو شؤون الروح، أي الشخص الذي تطغى عليه الحياة الفكرية أو الروحية على ما عداها.

فيما لا يحيل اللفظ العربي «مثقف»، «إلى الفكر أو الروح، بل إلى لفظ «الثقافة» الذي هو ترجمة لكلمة (Culture) الفرنسية التي تدل في معناها الحقيقي الأصلي على «فلاحة الأرض» [ومن ثم كانت كلمة (Agriculture) تفيد الزراعة] وأيضاً على «مجموع العمليات التي تمكن من استنبات النباتات النافعة للإنسان والحيوانات الأليفة».

(١) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب** (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م)، مادة «ثقف»، ص ج.

أما في معناها المجازي، فتدل **أولاً** على «تنمية بعض الملكات العقلية بواسطة تداريب وممارسات»، كما تدل **ثانياً** على «مجموع المعارف المكتسبة التي تمكن من تنمية ملكة النقد والذوق والحكم»[٢].

وتكمن المفارقة هنا في أن الثقافة التي تحيل إليها لفظة «مثقف» في خطابنا العربي المعاصر، ليست هي الثقافة كما تفهم من هذا اللفظ في خطابنا العربي القديم، وليست هي الثقافة بمعناها المتعارف عليه في اللغات الأوروبية، إذ لا نعني بكلمة مثقف حالياً في الخطاب السياسي الثقافي السوسيولوجي، لا الحاذق الماهر، ولا من اكتسب بالمران والتعلم ملكة النقد والحكم، وإنما نعني بالمثقف من يتجاوز هذا المعنى أو ذاك، ويتحدد وضعه، لا بنوع علاقته بالفكر والثقافة، ولا لكونه يكتسب عيشه بفكره وليس بعمل يده، وإنما يتحدد وضعه بالدور الذي يقوم به في المجتمع بوصفه مشرعاً ومعترضاً ومبشراً بمشروع، أي صاحب رسالة في الحياة، أو على الأقل صاحب رأي وقضية، يكافح من أجلها حتى الموت «إن المثقفين ـ كاسم ـ قد انبثق خلال التناقضات التي هزت الأسس السياسية للقرن التاسع عشر في فرنسا (. . .) أما مصطلح الأنتلجنسيا (Intelligentsia) فلقد استخدمه الأوروبيون الشرقيون منذ منتصف القرن الماضي [التاسع عشر]، وهو اصطلاح يشير إلى هؤلاء المفكرين الذين يعنون أساساً بنقد السلطة القائمة، ويلعبون أدواراً رئيسة في الحركات الثورية»[٣].

وعليه، تتحدد سمات من يصح أن نطلق عليهم لفظة «مثقفون» وفق موقفهم من السلطة الزمنية: رفضاً أو تعاطياً، كما يتحدد كذلك تقسيمهم إلى فئات مختلفة وفق هذا المنظور، فنصادف المثقف المرتزق والإمّعة والثوري، ومن هو سلبي في مواقفه، ومن يمارس دوراً إيجابياً في الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية.

ينبثق دور المثقف وينتج من وعيه بدوره في الحياة، إذ لا يمكن المرء أن يفعل شيئاً ذا قيمة في الوجود، ما لم ينطلق في فعله هذا من وعيه الخاص

---

(٢) محمد عابد الجابري، **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٣) روبرت بريم، **المثقفون والسياسة**، ترجمة عاطف أحمد فؤاد (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)، ص ٢٧.

به، كما يصبح مثل هذا الوعي بلا جدوى ما لم يكُ مصحوباً بإرادة حرة تعمل على تحقيقه.

ويتميز المثقف بكونه لا يتخذ من «العقيدة» مجرد إطار للانتماء والاحتماء، بل يمارس فرديته فيها وعليها، محولاً إياها إلى رؤى خاصة؛ أي إنه يمارس «العقيدة» ليس باعتبارها مجرد اعتقاد، بل رأي وتعبير عن وجهة نظر، حيث الثقافة، بما فيها السياسة، تمارس بتوسط العقيدة، وذلك بتوظيف أحكامها ومفاهيمها وتقنيات خطابها، يستخدمها تارة في تسويغ السلطة القائمة وتبريرها، وتارة أخرى في مجابهتها ومعارضتها.

وارتبط ظهور المثقفين في الإسلام بالسلطة وتقلباتها، فكان الأمراء هم العلماء في صدر الإسلام، ثم حصل خلاف سياسي حول الحكم، فاستأثر الأمراء بالسلطة، فيما تمسك العلماء بالرأي، حدث ذلك، أول ما حدث، إبان الفتنة، حيث قرر جماعة من الصحابة المجاهدين الامتناع عن الانخراط في الصراع القائم بين علي ومعاوية، مرجئين أمرهما إلى الله، مبتعدين عن اتخاذ موقف عملي ينحاز إلى هذا الفريق أو ذاك، غير خاضعين لتأثير القبيلة ولا لمفعول الغنيمة.

ولا يقتصر موقفهم على ذلك، ولا يمكن اعتباره موقفاً سياسياً بحتاً، وإنما هو موقف فكري بالدرجة الأولى، إذ لم يكن الصراع في الأساس سياسياً مجرداً، وإنما كان يتم باسم الدين وفي إطاره. وليس غريباً، والحال هذه، أن يقول سعد بن أبي الوقاص: «لا أقاتل حتى تأتوني بسيف له عينان ولسانان وشفتان، فيقول هذا مؤمن وهذا كافر».

وفي هذا يذكر التنوخي اعتزال جماعة من الصحابة على رأسهم «سعد بن مالك وعبد الله بن عمر بن الخطاب، ومحمد بن سلمة الأنصاري، وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله (ﷺ) فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي (رضي الله عنه)، وامتنعوا عن محاربته، والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضا به»[٤].

وتكرر الأمر ذاته مع حادثة تنازل الحسن بن علي لمعاوية التي أثارت العديد من التساؤلات حول أسباب هذا التنازل وشرعيته، ومن ثم اعتزل

(٤) أبو علي المحسن بن علي التنوخي، **فرق الشيعة**، تحقيق عبد المنعم الحفني (القاهرة: دار الرشاد، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص ١٨.

جماعة من الصحابة والتابعين الصراع السياسي، ما دفع الملطي إلى أن يتخذ من تلك الحادثة يوم ميلاد فرقة المعتزلة الذين «اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس (. . .) وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة»[٥].

واكتمل نضجهم في حادثة اعتزال واصل بن عطاء الحسن البصري، وبهذا يكون أرباب الكلام ممثلين للجيل **الأول** من المثقفين في الإسلام، لذا سنبحث موقفهم من المتصوفة أولاً، فيما تكفل الجيل **الثاني** من مثقفي الإسلام بعملية التدوين والتبويب لسائر أصناف العلم، وهو بهذا يعد أوسع أجيال المثقفين في الإسلام، إذ يضم مختلف فئاتهم، كالمحدثين والفقهاء والمفسرين واللغويين والفلاسفة والمتصوفة والمترجمين. . . إلخ.

وهكذا تتابعت أجيال المثقفين في الإسلام وصولاً إلى مثقفي المقابسات في القرن الرابع الهجري، وعلى رأسهم التوحيدي وأستاذه أبو سليمان السجستاني (ت٣٧٥هـ/ ٩٨٥م).

واختلف تعامل كل جيل من هؤلاء مع السلطة الزمنية، فكان الشعراء أسبق ارتماء في أحضانها دون سائر العلماء، حيث تغير موقع الشعراء جذرياً إبان العصر الأموي، واستطاع الأمويون «إلحاق معظم الشعراء بدولتهم وجعلوهم تابعين للسياسة الرسمية بعد أن فتحوا لهم أبواباً من الرزق والعيش لم تكن مفتوحة لأسلافهم. والتحق القسم الأعظم من الشعراء بالخليفة الأموي أو ولاته على الأقاليم، وصاروا طبقة جديدة تتمتع بامتيازات أرباب الدولة»[٦].

و يمكن رصد تطور علاقة المثقفين بالسلطة بدءاً من هذا المنحى، كما يمكننا الحديث عن ثقافة السلطة إلى جانب ثقافة المعارضة التي كان المتصوفة أحد أعمدتها، إذ كان الشعر طوال هذا العصر بمثابة النشاط الثقافي الألصق بالسلطة والأكثر التفافاً حولها.

وحاول الأمويون، من جهة أخرى، تأسيس ثقافة دينية تابعة لهم وملحقة بهم، لكنهم لم يحققوا نجاحاً يذكر في هذا الشأن، باستثناء استمالتهم بعض

---

(٥) أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، قدم له وعلق عليه محمد زاهد بن الحسن الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م).

(٦) هادي العلوي، **محطات في التاريخ والتراث** (دمشق: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٧)، ص ١٢٥

ممثلي طائفة القراء، حيث انفصلت هذه الطائفة عن ركب المعارضة واستدرجتها السلطة الأموية، ومع ذلك لم تكتسب دولتهم صفة الدولة الراعية للدين، لأن أكثرية الفقهاء وأغلب المتصوفة، إن لم نقل جميعهم، كانوا يقاطعونها.

ولم يشع استخدام لفظة «مثقف» واستعمل بدلاً منها لفظة «عالم»، وكانت تطلق، في الأغلب، على الفقهاء ورجال الدين، ثم اتسعت لتشمل أهل الفكر عموماً وجميع المشتغلين بالعلوم الدينية والدنيوية معاً، وفي مقابل هذا اللقب استحدث المتصوفة اسم العارف لطور متقدم يبلغه المتصوف في طريقه إلى الله.

وكان الأغلب على الجيل الأول من مثقفي الإسلام الالتزام بقضايا الجمهور والتمسك بمبادئ العدالة الاجتماعية والوقوف ضد السلطة ومجابهتها، لأن «الله أخذ على العلماء أن لا يقاروا على كِظة ظالم ولا سغب مظلوم»[7] فيما يقرر الإمام علي، وقد مر قول البصري «إن الله أخذ على العلماء أن يبينوه للناس ولا يكتمونه».

اشتدت وطأة محاكمة ممثلي السلطة الثقافية من قبل السلطة السياسية وحمى وطيسها في العصر الأموي، حيث قتل اثنان من الثلاثة الذين يعدون بمثابة مؤسسي علم الكلام، وهم «معبد الجهني وغيلان الدمشقي»، وسبق أن اضطهد قبلهما عامر العنبري البصري، وكان معاصراً للجهني ومن أصحاب سلمان الفارسي، نتيجة مواقفه الاجتماعية والسياسية ضد الأمويين، إذ ترتهن سيرته بمسالك اجتماعية حادة مع خروقات فكرية بدت مبكرة في هذا العصر، فكان ينحرف عن حكام البصرة، ويأبى العمل معهم أو تحت إمرتهم أو غشيان مجالسهم، مدافعاً عن الضعفاء من العبيد والإماء وأهل الذمة والفقراء. ثم نفي من البصرة بأمر عثمان بن عفان بعد أن استجوبه واليها عبد الله بن عامر «وفي الشام استجوبه واليها معاوية بن أبي سفيان ومنعه بعد ذلك من العودة إلى بلده، فبقي في منفاه الشامي حتى وفاته. وكانت هذه أقدم محاكمة تجري لمثقف في العصر الإسلامي وأقدم عقوبة ذات صلة بالثقافة»[8].

لكن تجربته لم تخلف نشاطاً يذكر ولا تعد إلا حالة شاذة في مسار

(٧) علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، شرحه محمد عبده؛ حققه وزاد في شرحه محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.]).
(٨) العلوي، المصدر نفسه، ص ١٣٢.

العلاقة بين السلطتين آنذاك، إذ لم يخلف العنبري تلامذة أو مريدين، يطورون مواقفه وقضاياه في ما بعد، وعلى أي حال، كانت المعارضة جزءاً لا يتجزأ من ماهية المثقف، تنتقص به صفته باعتباره مثقفاً إذا تساهل فيها، فمن ناحية، كانت تتوطد علاقة المثقفين بالرعية وفي مقابل هذا كانت تتوتر علاقتهم بالخليفة الأموي وممثلي السلطة السياسية.

وحدث تقارب بين الفقهاء والخلفاء لاحقاً، إذ اقترب الفقهاء من المهام الاعتيادية لرجال الدين، وحدث ذلك بالتوازي مع اختفاء طائفة القراء في نهاية القرن الثاني الهجري، وفيما تابع المتكلمون خطوط أسلافهم القدريين، شهد النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ظهور المذهب السنّي في مقابل انتقال الشيعة التقليدية إلى طائفة دينية متخلية عن المعارضة السياسية.

وفي الوقت الذي تحول فيه المعتزلة إلى جلادين أيديولوجيين، إبان عهد المأمون حتى المتوكل بصفة خاصة، يقف عمرو بن عبيد مثقفاً مستقلاً، استعصى على سلطة الخلافة استدراجه حتى قال فيه المنصور: «كلكم يمشي رويد، كلكم يطلب صيد، غير عمرو بن عبيد».

وتبلورت فئتان من مثقفي الإسلام مع انتصاف القرن الثالث الهجري، وشغلتا القرون اللاحقة، وهما: المتصوفة والفلاسفة، حيث ظل الأقطاب يعبّرون عن النهج الأشد تكاملاً للتصوف في منحاه الاجتماعي والسياسي، ففي الوقت الذي يفترض فيه للمثقفية الفلسفية أن تتلبس أرقى حالات الوعي الاجتماعي، نجد التصوف يرتهن إلى هذا المسلك دون الفلسفة، ربما لأن الأصل المشّائي الذي قامت عليه الفلسفة الإسلامية قد ساهم بدوره في إقصائها عن قضايا الجمهور، أو لأنها نشأت، في الأساس، وترعرعت في كنف السلطة ورعايتها.

وظهر لاحقاً جيل من المثقفين الأحرار الذين لا ينتمون إلى فئة دون أخرى، ولا يصدق عليهم وصف مشترك مع غيرهم، كالمعري على سبيل المثال، وبهذا تكون الفئات الرئيسة للمثقفين في الإسلام محصورة في: المحدثين ـ الفقهاء ـ المتكلمين ـ المتصوفة ـ الفلاسفة، وبطبيعة الحال سندرس هنا علاقة كل من المتكلمين والفلاسفة باعتبارهم ممثلين للسلطة الثقافية بالمتصوفة، بعد أن وقفنا على موقف المحدثين والفقهاء من المتصوفة في الفصل السابق.

ثانياً: في طبيعة السلطة الثقافية

تنبع سلطة المثقف من سلطة المعرفة التي يمتلكها، إذ يمثل المثقفون مرجعية المجتمع في التعامل مع ظواهر الحياة وجوانبها المختلفة، وتعني السلطة الثقافية «العلاقة التي تنشأ بين طرفين، يكون فيها للطرف الأول هيمنة على الثاني، تجعل الأخير يفعل ما يطلبه الأول عن طريق الاقتناع، وليس تحت الضغوط أو الإكراه أو الإلزام المادي أو القانوني»[٩] فهي عبارة عن علاقة ولاء للطرف الأول وانتماء عفوي، تارة بوعي إرادي وتارة أخرى يصدر عن اللاوعي، فما هي حقيقة العلاقة التي تربط كلاً من السلطتين: السياسية والثقافية؟ وما هي مهام المثقف حقيقة في ما يخص علاقته بالسلطة القائمة؟

ويمكن القول إن من يملك السلطة السياسية يحتاج إلى نوع من المعارف يساعده في صراعه مع منافسيه ويُمكنه من الاحتفاظ بالسلطة، وتكون مهمة هذه المعارف الأساسية إضفاء طابع الشرعية على السلطة المعلنة وترسيخ صورتها الحسنة ـ إذا ما كانت موجودة بالفعل ـ لدى عامة الشعب، ليتحقق من وراء ذلك كسب التأييد وتعبئة الجماهير لصالح أهدافها المعلنة والخفية على حد سواء.

لكن طبيعة المهام الموكلة إلى صاحب السلطة السياسية تحول عادة دون تفرغه لاكتساب تلك المعارف، الأمر الذي يجعله يلجأ دائماً إلى ممثلي السلطة الثقافية، باعتبارهم مرجعاً حياتياً لأشكال العلاقات الإنسانية كافة. والواقع إن العلاقة التي تحكم السلطتين غاية في التعقيد والتشابك، نظراً لتداخل عدد كبير من العوامل السياسية والاجتماعية والدينية في صياغتها وتبلورها وتنوع مناحيها وانكسار منحنياتها، ما يحول دون الوقوف عليها وتحديدها بشكل نهائي.

وإذا كانت مهمة السلطة السياسية، في جوهرها، تتمثل في الدفاع عن المجتمع ضد نقاط ضعفه الذاتية، فإن هذه المهمة لا بد لها من مرجعية ثقافية، تقرر ما إذا كانت تمضي على النحو الصحيح أم لا «وكل خروج عن هذه المرجعية يشكل نكوصاً عن مهمة السلطة الجوهرية المقررة، سواء أكان هذا في الحفاظ على استقرار المجتمع أم في العمل على تطويره وفق قواعد

---

(٩) *Dictionnaire critique de la sociologie*, article «Autorité,» pp. 24-29.

تتناسب مع ظروفه وتاريخه، وهو نكوص سيؤدي بالضرورة إلى حدوث شرخ في العلاقات الاجتماعية الداخلية بين المجتمع والسلطة، أو بين الفرد والمجتمع، أو في العلاقات التاريخية الثقافية»[١٠]، إذ لا تنفك السلطة السياسية في حاجة ماسة إلى السلطة الثقافية، وهو أمر وعته جيداً منذ القديم، حيث كانت، دائماً وأبداً، حريصة على الهيمنة شبه الكاملة على ممثلي السلطة الثقافية، تستمد منهم تأكيد شرعية وجودها عند الرعية، وتلجأ إليها لتبرير وتمرير قوانينها وأهدافها التي تخدم مصالحها.

وكان ممثلو السلطة الثقافية، في المقابل، على وعي وإدراك تام بطبيعة المصالح المشتركة التي تقوم عليها العلاقة بينهم وبين السلطة السياسية، وكان ذلك في الأغلب على حساب الأمانة وتمثل الدور المنوط بهم.

ويمكن القول إن أصحاب السلطة السياسية نجحوا، من خلال هؤلاء، في تحقيق المكاسب التي لم يستطيعوا تحقيقها من خلال العنف «فبوسع طاغية أحمق أن يقيد عبيده بأغلال من حديد؛ لكن السياسي الحقيقي يقيدهم قيداً أقوى بكثير بأغلال أفكارهم الشخصية، فعلى المستوى الثابت للعقل يربط طرفها الأول؛ وهو ربط جد قوي، بحيث إننا نجهل نسيجه ونظن أنه من صنعنا»[١١]، فإما أن يكون المثقفون أدوات للهيمنة على مستوى المجتمع المدني، أو أن يكونوا أداة من أدوات السيطرة على مستوى المجتمع السياسي، مستوى الحكم الذي يمارس عبر الدولة وقوانينها، ونصادف في هذا الإطار المثقف المرتزق الذي يعمل على مسؤوليته (Freelancer)، والمثقف الإمّعة (Yes-man Intellectual)، ونجد في مقابل هؤلاء المثقف الثوري (Revolutionary)، والمثقف المضطهد الذي يشعر بافتقاد الهوية (Identity) والقهر الأيديولوجي (Ideological Coercion) الذي تمارسه السلطة تجاهه.

وغالباً ما تكون مهمة المثقف قبالة السلطة ذات طابع درامي «على المثقف أن يواجه السلطة لأن هذه السلطة، غالباً ما، تسير في خط معاكس لكل ما يمثله (. . .) مهمة المثقف هي أن يكون الفدائي الجديد الذي يواجه

---

(١٠) حسين الصديق، **الإنسان والسلطة: إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية** (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١)، ص ٣٠.

(١١) انظر: Joseph Michel Antoine Servan, «Discours sur de la justice criminelle,»

نقلاً عن: M. Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975), p. 105.

السلطة، وقد تنتهي به هذه المواجهة إلى الموت»[١٢] مثلما حدث لعشرات المثقفين في الإسلام، كالحلاج وغيره من المتصوفة.

يكاد يكون الاغتراب (Alienation) حالة شبه دائمة، تعتري المثقف في علاقته بالسلطة الزمنية، إذ يغترب عن ذاته تارة، ويغترب عن مجتمعه تارة أخرى، وتقف بعض العوائق أمام هؤلاء المثقفين، في ما يقرر آلفن غولدنر، لتحول دون تحقيق فرص أعلى للحراك الاجتماعي (Social Mobility)[١٣]، ممهدة لنوع من الاغتراب السلبي يتجسد، فيما يسميه العروي، بالخبرات الضئيلة في الحياة العامة[١٤]، حيث يتعالى المثقف عن قضايا الشارع ويلوذ بقضايا السلطة أو قضاياه الفكرية مترفعاً عن المشاكل الحياتية بدعوى تفاهتها، وذلك عين ما تريده السلطة للمثقف، أن يكون غير ذي صلة بقضايا الجمهور ـ باستثناء تلك القضايا التي يهمها الاطلاع عليها ـ ما دام المثقف يمتلك سلطة الهيمنة عليهم، وما دام يستقطب مستمعين ومريدين وأتباعاً.

وللدلالة على هذا الأمر، سنعرض بالتحليل نصاً، نعتقد أنه سياسي بقدر ما هو ثقافي، ففي كتاب **ترتيب المدارك** ترد حكاية عن حب عضد الدولة البويهي للعلم وتقريبه العلماء، وكيف أن مجلسه كان عامراً بالفقهاء والمتكلمين الذين كان يعقد لهم جلسة مناظرة أسبوعية، وذات يوم قال لهم: هذا مجلس عامر بالعلماء، إلا أنني لا أرى فيه واحداً من أهل الإثبات والحديث، وهنالك تحامل قاضيه على أهل السنّة وامتدح المعتزلة، فقاطعه عضد الدولة قائلاً: محال أن يخلو مذهب طبق الأرض من ناصر! وأمره أن يرسل في طلب أحد ممثلي أهل السنّة، فأرسل إلى كل من ابن الباقلاني وشيخه أبي الحسن الباهلي.

ولما وصل كتابه إليهما رفض الباهلي تلبية الدعوة، مصرحاً بكفر وفسق الديلم لأنهم من الروافض، وأنه لا يحل له أن يطأ بساطهم، وأنه ليس غرض

---

(١٢) معن زيادة، في: «ندوة المستقبل العربي: صعوبة أن تكون مثقفاً عربياً،» شارك في الندوة حسن حنفي [وآخرون]؛ أدار الندوة غسان سلامة، **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٢٧ (أيار/ مايو ١٩٨١)، ص ١٢٦.

(١٣) Alvin Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class* (London: Macmillan Press, 1979), p. 59.

(١٤) Abdallah Laroui, *The Crisis of Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*, translated from French by Diarmid Cammel (Berkeley, CA: University of California Press, 1976), p. 159.

الملك إلا أن يقال: إن مجلسه مشتمل على أصحاب المحابر كلهم، فيما قبل ابن الباقلاني الدعوة، فلما دخل على الملك كره أن يجلس آخر المجلس، فمضى وقعد عن يمينه بحذاء قاضي القضاة الجالس عن يساره، فغضب الملك فأعلمه القاضي بأن هذا الذي أرسلت في طلبه، ودامت المناظرة حول الرؤية وغيرها من المسائل الكلامية، فيما اشتد إعجاب الملك به، حتى إنه دفع إليه ابنه ليعلمه أصول مذهب أهل السنّة والجماعة، وألّف له الباقلاني **التمهيد**.

وقال الملك لقاضيه: فكرت بأي قتلة أقتله لجلوسه حيث جلس بغير أمري، أما الآن فقد علمت أنه أحق بمكاني مني[١٥]. ويكشف هذا النص، فيما يكشف، عن عدة أمور، من بينها:

١ ـ إن عضد الدولة ما كان يهتم للمناظرة حباً للعلم، بل لطابعها السياسي، حيث أراد إسباغ المزيد من الشرعية على الاستيلاء الذي قام به وسيطرته على الخلافة فعلياً، من خلال الاستناد إلى ممثلي السلطة الثقافية والتماس دعمهم في المجتمع لمد نفوذه السياسي إلى باقي أرجاء الخلافة، إذ كانت سيطرته على بغداد تمنحه الشرعية السياسية ذاتها التي كانت للخليفة العباسي الذي كان، لفرط ضعفه، يمنح من يستولي على بغداد لقب «سلطان» في مقابل الدعاء له على المنابر بالخلافة!

وفي ذلك الوقت انفجرت ثلاث وحدات أساسية: «وحدة الأمة، وهي وحدة نظرية تماماً والحق يقال، ووحدة الأرض (الدار أو المملكة، بحسب تعبير الكتّاب القدماء)، وأخيراً وحدة السلطة أو الحكم، حيث لم تعد الخلافة العباسية في بغداد غير مجرد رمز»[١٦].

وإذا علمنا أن عضد الدولة بحكم مذهبه الشيعي يضمن سلفاً تأييد السلطة الثقافية عند الشيعة، أدركنا على الفور كنه حاجته إلى ممثلي السلطة الثقافية من أهل السنّة، الأمر الذي دعاه إلى عقد المناظرة من ناحية، وإظهار ميله نحو الباقلاني بتعنيف خصومه إبان المناظرة، بالرغم من عدم تفوق الأخير بحسب ما تظهر المناظرات المنقولة إلينا والتي كان أصحابها من أهل السنّة دائماً.

---

(١٥) القاضي عياض بن موسى بن عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق أحمد محمود (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٧)، ج ٢، ص ٥٩١.

(١٦) عبد الله الشيخ موسى، **الكاتب والسلطة**، ترجمة بشير السباعي (القاهرة: دار مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ص ١٣.

ليس مستغرباً ـ والحال هذه ـ حدوث ذلك التحول المباغت الذي طرأ على موقف عضد الدولة، إذ يمكن تفسيره بأنه كان قد بيّت في نفسه وأعدها لحدوثه، وآية ذلك ما أكدته الأحداث لاحقاً من غفرانه جلوس الباقلاني عن يمينه بغير أمره والمبالغة في تكريمه ورعايته، بل وصل الأمر ذروته عندما طلب إليه أن يتولى تعليم ابنه أصول المذهب السنّي، وهو أمر لا يخلو من مغزى سياسي.

٢ ـ كما يكشف النص عن أحقية ممثلي السلطة الثقافية في السلطة السياسية، وهو ما تبينه كلمة عضد الدولة: «أما الآن فقد علمت أنه أحق بمكاني مني». وبغض النظر عن الباعث الحقيقي وراء قوله هذا، وعما إذا كانت الرواية صحيحة في الأساس، فإن عضد الدولة استطاع أن يطوع ممثلي السلطة الثقافية من أهل السنّة لخدمة أغراضه ومطامعه السياسية، فسرعان ما تلقى ممثلو هذه السلطة في بغداد هذا التحول تلقياً حسناً، ووجدوا فيه نصرة لمذهبهم.

وتأكيداً لذلك، اصطحب عضد الدولة الباقلاني معه، عندما دخل بغداد إبان مراسم التنصيب، حيث خلع عليه الخليفة العباسي لقب «سلطان». وهكذا لا يمكن السلطة السياسية أن تتخلى عن ممثلي السلطة الثقافية بصورة قطعية، ما دامت بحاجة إليهم حتى ولو استندت في حكمها إلى القهر والغلبة، كما إنها على وعي بطبيعة السلطة الثقافية في المجتمع وقوتها، ومن الأمور ذات الدلالة في هذا الشأن ما يحكى عن المستشار الخاص لهتلر من أنه كان لا يكف عن تحسس مسدسه كلما سمع كلمة مثقف!

ويكتسب أهمية خاصة هنا موقف المتصوفة، بوصفهم سلطة ثقافية، من السلطة السياسية، ففيما كان الزهد اعتراضاً سياسياً تميز بأدوار ثلاثة: من السلبية إلى المعارضة الصريحة انتهاء بدعم الانتفاضات المسلحة ضد الدولة الأموية كحركة ابن الأشعث وغيرها، اتسم التصوف بنزعة أيديولوجية، تعارض فرض الدولة العباسية كلاً من المذهب المعتزلي والسنّي على حد سواء، ما يعني أن التصوف تبلور بصفة موازية لاحتدام الصراع الأيديولوجي مع السلطة العباسية.

وأفرز التصوف أيديولوجيا مضادة في خضم هذا الصراع، عارض بها سلطتي الدين والدولة معاً، من خلال فلسفته الخاصة المتعلقة بالكشف والمعرفة والولاية والكرامة وثنائيات الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة التي يمكن إجمال معطياتها السياسية ـ الدينية في ما يلي:

أ ـ المعرفة الصوفية: حيث تلغي المعرفة وفق الإطار الصوفي كل

وساطة، بما في ذلك وساطة الأنبياء، حيث يصل العارف إلى مشاهدة النور الإلهي بقلبه، وحينئذ يدخل في طور الولاية، ومن ثم تسقط الوساطة كما عبر عن ذلك المتصوفة بدرجات متفاوتة:

- فمنها ما هو نفي لكل وساطة، بما في ذلك وساطة الأنبياء.

- ومنها ما يكون بنفي الشريعة.

- ومنها ما يكون بنفي الفكرة القائلة بوساطة الحاكم «الثيوقراطي» الذي يعد نفسه خليفة الله وظله في أرضه والحاكم باسمه، ويبدو هذا النفي جلياً في معنى الولاية الصوفية، إذ تعني انتزاع احتكار السيادة أو الزعامة الدينية المطلقة من أيدي الخلفاء، حيث تضع الولي فوق الحاكم باعتباره «شكل من الأشكال المتعددة لتحطيم أيديولوجية الدولة»[١٧].

وليس غريباً ما يروى من أن أحد المتصوفة دخل إلى مجلس السلطان وقد اعتلت مقاعده حاشية البلاط ووجهاء الدولة، باستثناء مكان السلطان، ما حدا به للجلوس فيه، فسأله الوزير مداعباً: هل أنت حضرة الوزير؟ فأجاب: أنا أعلى من الوزير، فسأله: هل حضرتكم السلطان المعظم؟ فقال: أنا أعلى من السلطان، فسأله: هل أنت محمد (ﷺ)؟ فأجاب: أنا أعلى من محمد! فسأله: هل أنت الله؟ فأجاب: أنا أعلى من الله! فرد الوزير: لا شيء أعلى من الله، فقال: أنا هذا اللاشيء![١٨]

وفي هذا السياق يفقد الانتساب إلى آل البيت، بوصفه مصدراً دينياً لشرعية العباسيين السياسية، كل اعتبار ويصبح بلا معنى ولو ضمنياً، تبعاً لفقدان النبوة مكانتها الضمنية وسيطاً بين الله والإنسان، إذ احتاط المتصوفة «في تأويل معنى «آل البيت» عندما نسبوا إلى النبي (ﷺ) أنه سئل: من آل محمد؟ فأجاب: كل تقي»[١٩].

ب ـ الظاهر والباطن: وتكشف هذه الثنائية عن منهج المتصوفة في

(١٧) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٢ ج، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٢٠٢.

(١٨) ميثم الجنابي، **حكمة الروح الصوفي** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠١)، ص ١٦٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٠٦ ـ ٣٠٧.

التعامل مع النصوص الإسلامية، ووفق ثنائية الشريعة والحقيقة، فإن انكشاف الأخيرة يسقط الأولى بحسب ما يقول به البعض، وكان المتصوفة في جدالهم مع الفقهاء يقولون دائماً: لكم العلم الظاهر ولنا الكشف الباطن، لكم ظاهر الشريعة، وعندنا باطن الحقيقة، لكم القشور ولنا اللباب، أخذتم علمكم ميتاً عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت.

وسرعان ما لقي هذا الاعتراض الأيديولوجي ترحيباً من الأوساط المعدمة والمهمشة في المجتمع، لانطوائه على أبعاد سياسية اجتماعية تندد بالظلم وترفض القهر والتسلط، وباتت فرق العيّارين والفتيان تابعة للتصوف في منحاه المعارض، حيث هضمت تلك الفئات ثقافة الرفض، وأضافت إليها أبعاداً شعبية.

وتكشف هذه الأبعاد التاريخية لأصول التصوف أن المتصوفة كانوا بمثابة النخبة الثقافية «التي تمسكت باستقلاليتها الفكرية والدينية تجاه السلطة الحاكمة، وذهبت في ذلك أحياناً إلى أقصى الحدود بالتنظير للمطلق، ليس المطلق الذي وظفه الحكام والخلفاء لترسيخ دولتهم، بل «المطلق المضاد» الذي ينزع عن هؤلاء شرعية سلطتهم. لذلك وقع اضطهاد المتصوفين والتخوف منهم في الوقت نفسه، ولذلك قاومهم فقهياً العلماء الرسميون»[٢٠].

ثالثاً: المتكلمون والمتصوفة

يمكن القول إن التصوف الإسلامي قد نشأ وترعرع في ظل ثقافة إسلامية عالية، حيث شهد القرن الثالث الهجري، بصفة خاصة، بلورة معظم فروع الثقافة الإسلامية، إذ انتظمت فيه ميادينها، وتحددت مناهجها، وكان التفكير الكلامي أحد أهم مقومات تلك الثقافة الناشئة. كما كان ظهور المعتزلة أبلغ دليل على رسوخ أساليب التحليل العقلية في فهم النصوص وتناولها، في الوقت الذي بدأت فيه علوم الأوائل، هي الأخرى، تشق طريقها نحو الازدهار، ومع ذلك لم يسلم المتصوفة من انتقادات أصحاب التوجهات العقلانية كالمتكلمين والفلاسفة، مثلما لم يسلموا من قبل من اتهامات المحدثين والفقهاء واضطهادهم.

وهال هؤلاء وأولئك «وأسخطهم أن يروا أناساً يتحدثون عن نشدان

---

(٢٠) لطيفة الأخضر، **الإسلام الطرقي: دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية** (تونس: سراس للنشر، ١٩٩٣)، ص ١٧.

الضمير ويحتكمون إلى قضائه الباطن (. . .) وكانت الخوارج أول الفرق الإسلامية التي أظهرت عداوتها للصوفية (. . .) ثم جاءت الإمامية (الزيدية والاثنا عشرية والغلاة) في القرن الثالث الهجري فأنكروا كل نزوع إلى التصوف لأنه يستحدث بين المؤمنين ضرباً من الحياة الشاذة تتمثل في طلب الرضا من غير توسل بالأئمة الاثنى عشر وطلب إمامة تناقض ما جروا عليه من تَقّية»[(٢١)].

في الوقت الذي لم يكن فيه المتصوفة الأُول على الأقل، يتوقعون حدوث مثل هذا التصادم الذي أملته، في الأغلب، دوافع عقائدية مدفوعة بتوجهات سياسية، فعلى خلاف الفرق الأخرى، لم يجد المتصوفة حرجاً من القيام بعملية نقد ذاتي ومراجعة لأطرهم المعرفية والسلوكية، ونظروا إلى مفهوم «الفرقة الناجية» من منظور النفي الدائم للمقام، ناقلين بذلك «الجدل النظري إلى ميدان الروح الأخلاقي. [والذي] لم يعد ميداناً مستقلاً قائماً بذاته، بقدر ما أصبح «طريق الأبد» الذي تتكشف فيه حقائقهم المتناهية وأجوبتهم غير المتناهية [أيضاً]»[(٢٢)].

ومن ناحية أخرى، أفضى اختلاف وسيلة المعرفة بين المتصوفة والمتكلمين إلى تباين وجهات النظر، ومن ثم تشكيل حكم أولي أو نهائي على المتصوفة من قبلهم، حيث إنهم «لا يتقيدون بالعقل الخالص لأن ثقافتهم ذوقية كشفية تمتزج فيها دواعي القلب مع أحكام العقل وتكون وجدانية بمقدار ما هي عقلية. وتتصل دواعي القلب عندهم بالروحانية التي تشتمل على علاقتهم بالمجهول الأسمى (. . .) وتقع هذه العلاقة خارج المعقول ولا يحكمها المنطق الفلسفي»[(٢٣)].

وفي تحديده لمعنى التوحيد، وفق المنظور الصوفي، يؤكد يوسف بن الحسين الرازي (ت٣٠٤هـ/ ٩١٦م) أن ثمة أنواعاً ثلاثة من التوحيد: **أولها**

---

(٢١) مصطفى عبد الرازق ولويس ماسينيون، **الإسلام والتصوف**، إعداد لجنة ترجمة دائرة المعارف: إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس وحسن عثمان (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٩)، ص ١٩.

(٢٢) ميثم الجنابي، **الحضارة الإسلامية روح الاعتدال واليقين** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، [٢٠٠٥])، ص ٢٠٢.

(٢٣) هادي العلوي، **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٧)، ص ٢٦.

«توحيد العامة؛ وهو الانفراد بالوحدانية بذهاب رؤية الأضداد والأنداد والأشباه والأشكال مع السكون إلى معارضة الرغبة والرهبة بذهاب حقيقة التصديق... و**ثانيها** توحيد أهل الحقائق على الظاهر، وهو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأسباب والأشباه بإقامة الأمر والنهي في الظاهر والباطن بإزالة معارضة الرهبة والرغبة مما سواه بقيام شواهد الحق مع قيام شواهد الدعوة والاستجابة... و**ثالثها** توحيد الخاصة، وهو أن يكون العبد بسره ووجده وقلبه كأنه قائم بين يدي الله عز وجل، تجري عليه تصاريف تدبيره، وتجري عليه أحكام قدرته في بحار توحيده بالفناء عن نفسه وذهاب حسه بقيام الحق له في مراده منه، فيكون كما كان قبل أن يكون يعني في جريان أحكام الله عليه وإنفاذ مشيئته فيه»(٢٤).

ويبدو جلياً من هذا التصنيف أن صاحبه لم يسع من ورائه إلى صياغة هرمية التوحيد أو معارضة درجاته ومستوياته، مثلما يفعل المتكلمون، بقدر ما حاول التعبير عن خصوصية الطرح الصوفي وعالمه المتميز وفرادته في التعامل مع قضايا الوجود، من خلال ثلاثيات مثل: العلم والعمل والحال، ووحدة الشريعة والطريقة والحقيقة.

وليس المثال السابق بدعا في هذا الإطار، وإنما يمثل فقط إحدى صيغ تجلي المنظومة الصوفية في المسائل الكلامية، وليس مستغرباً أن يجيب أحدهم بثلاثة أجوبة عن سؤال واحد يتعلق بماهية الصوفية، **أحدها** جواب بشرط العلم، وهو تصفية القلوب من الأكدار، واستعمال الخُلق مع الخليقة، واتباع الرسول في الشريعة، و**ثانيها** جواب بلسان الحقيقة، وهو عدم الأملاك، والخروج من رق الصفات والاستغناء بخالق السماوات، و**ثالثها** جواب بلسان الحق، أصفاهم بالصفاء عن صفاتهم، وصفاهم من صفاتهم، فسموا صوفية.

وليس مستغرباً كذلك أن يجيب الجنيد سائله ثلاث مرات بإجابة تختلف عن سابقتها كلما قصد منه أن يعيدها على مسامعه، فالمتصوفة هم أولو العلم الذي ليس له نهاية ما دام المقصود ليس له غاية، فالعلم الصوفي ليس مجموعة من العلوم والمعارف، وإنما يكشف عن عدم تناهيه في الطريقة

---

(٢٤) أبو النصر عبد الله بن علي السراج، **اللمع**، حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور (القاهرة: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٠)، ص ٥٠ ـ ٥١.

والحقيقة، ويكمن في ذلك أحد الأسباب الأساسية وراء النظرة الجزئية إليهم من جانب الآخرين، وبالتالي عدم فهم حقائقهم لدى أولئك الرابضين على قارعة «الطريق».

ومن هنا نفهم كذلك سبب حرص المتصوفة وتحذيرهم الدائم من مغبة بسط اللسان بالكلام في قوم لا يعرف حالهم، ولم يُوقف على مقاصدهم ومراتبهم، وبخاصة بعد ما عانوا ويلات الاضطهاد وما شاهدوه من مصير الحلاج ومأساته وما قوبلت به أفكارهم من تشويه متعمد، لم يكن نتاج قصر البصيرة، بل قصر الحكم الظاهري كذلك، وهو ما وقعت فيه طائفة من المتكلمين على نحو ما ستوضح الفقرات التالية:

أنكر المعتزلة، على سبيل المثال، مسألة الكرامات، فيما تصدى لهم الباقلاني في كتابه الذي أفرده لبيان الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والسحر، مؤكدا إمكانية وقوعها، واصفاً الأولياء بأنهم «الصالحون»[٢٥].

ومن جهة المتصوفة، عقد الطوسي فصلاً صغيراً جداً في الرد على المعتزلة النافين لأمر الكرامات[٢٦]. والواقع، أن المتصوفة لم يتعاملوا مع معضلات الكلام تعاملهم مع قضايا فكرية، بل تمثلوا الروح الثقافي للإسلام من خلال نزع العابر ـ العرضي فيها، إذ أدرج المتصوفة مسألة الإرادة الإنسانية، على سبيل المثال، في صلب طريقتهم، وحاولوا من خلالها استدراج معالم الشريعة وفق منظورهم، ولم ينظروا إلى نتائجها بمعايير القوة والمصلحة ولا بمعايير العقل والمنطق الشكلي والشرطي، بل نظروا إليها بمعايير الذوق والكشف وتجلياتهما في عالم المقامات والأحوال، فالإرادة الصوفية، في ما يقول القشيري، «بدء طريق السالكين، وهي اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله»[٢٧].

---

(٢٥) أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، عني بتصحيحه ونشره ريتشرد يوسف مكارثي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد، سلسلة علم الكلام؛ ٢ (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٨)، ص ٦٥.

(٢٦) السراج، المصدر نفسه، باب «في حجة من أنكر كون ذلك من أهل الظاهر والحجة عليهم في جواز ذلك للأولياء. . .،» ص ٣٩٣ ـ ٣٩٥.

(٢٧) أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف (طهران: انتشارات بيدار؛ القاهرة: طبعة مصورة عن طبعة دار الشعب، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م)، ص ٣٠٦.

كما إنها «مقدمة كل أمر»، ولا يعني ذلك أنهم رفضوا نتائج التفكير العقلي ومعطيات المعرفة الفلسفية، ولكنهم تمثلوا الإرادة الإنسانية باعتبارها نهوضاً للقلب في طلب الحق، لهذا لم يتعاملوا مع مقولات الوعي تعاملهم مع معطيات قابلة للأخذ والرد، بل تركوا للمعرفة حرية فعلها في الإرادة وتعاملوا مع الإرادة بمقولات الطريق.

كان المتصوفة على وعي بفرادة طرحهم، ومن ثم كان تحذيرهم الفرق الأخرى من مغبة التسرع في إصدار الأحكام عليهم، إذ لا يمكن قياس خطابهم ورمزيتهم البالغة بأحكام المنطق المجرد الذي لا يتعامل عادة مع الموجودات إلا بصورة مجرد بحتة، في حين ليس منطق هؤلاء إلا تعبيراً عن مواجيد القلوب ومواريث الأسرار.

وفي الوقت الذي كان فيه كل من العقيدة والشريعة يّعي أنه يقوم على أساس من العقل، وكان علم الكلام بمثابة المعراج الذي يصعدون عليه من حقيقة إلى أخرى، كان المتصوفة «يزدرون الطريقة المنطقية، فالعرفان الذي يكتسب بالإثبات شيء عندهم مخالف للمعرفة التي تمنح للروح اللقنة. ولا يصل الصوفي إلى استبصاراته من الخارج، بمساعدة تجميع الخواطر المجردة تجميعاً تتجلى فيه الحصافة، بل من الداخل، وبإرشاد ذلك «الخليل» الذي ينير القلب الفاحص عن نفسه بنفسه، وليس القياس المنطقي»[٢٨].

ويمكن القول إن المتصوفة أجبروا أنماط التفكير الأخرى على ضرورة التحرر المعرفي، بيد أنهم لم يمارسوا هذه المنهجية باستعلاء اليقين السطحي، كما كان يفعل غيرهم، وبالأخص أهل السنّة بزعم أنهم الفرقة الوحيدة الناجية وأن غيرهم هالكون، بل عبر تقديم حقائقهم لأنفسهم وللآخرين «فقد اكتفوا بذاتهم كالحقيقة! وإذا كان سلوكهم الظاهري يبدو عديم المبالاة تجاه الآخرين، فإنه كان في الواقع نتاجاً لتحكم «عين الرحمة» في بصيرتهم وروحهم الأخلاقي. لهذا لم يقدموا أنفسهم على أنهم نفي مباشر للآخرين»[٢٩].

وكان وعي الذات الصوفي لا يضع نفسه بالضد من الفرق الأخرى، بقدر

---

(٢٨) جوستاف فون جرونباوم، **حضارة الإسلام**، ترجمة عبد العزيز توفيق (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧)، ص ١٧٧.

(٢٩) الجنابي، **الحضارة الإسلامية روح الاعتدال واليقين**، ص ٢٠٥.

ما يجعل من نفسه معدن الحقيقة، أي التجلي الأمثل لوحدة العلم والممارسة والإخلاص لها على الدوام.

وربما يبدو الجيلاني (ت٥٦١هـ/١١٦٦م) بمثابة الاستثناء الوحيد في هذا السياق، ففي الفصل المتعلق بـ «بيان الفرق الضالة عن طريق الهدى» في كتابه **الغنية لطالبي الحق**، نراه يسير على الدرب نفسه الذي اتبعته المذهبية الصارمة ومقالاتها حول انقسام الأمة وفرقها، استناداً إلى الحديث «ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا فرقة واحدة» من أجل البرهنة على أن أهل السنّة والجماعة هي الفرقة الوحيدة الناجية والممثلة لطريق الهدى، بينما لم تكن هذه الفرقة في مقالاته سوى الحنابلة[٣٠].

ومن ثم، فهو لم يكن معزولاً عن حنبليته التي اشتهر بتعصبه من أجلها، ولم يصدر تقسيمه هذا وفق مقولاته الصوفية بقدر ما كان نتاج حنبليته، وبحسبه، فالمتصوفة لا تقر لعلم الكلام ومقالاته بأهمية جوهرية في براهينها، باستثناء تلك الميادين التي أدخلها الغزالي في عالمهم النظري والعملي، حين اعتبر الكلام علماً من أجل الدفاع عن عقيدة العوام، وهو الأساس الذي استند إليه الجيلاني في تقييمه فرق الإسلام وبيان الضالة منها عن طريق الهدى.

وعلى كل حال، يرى البعض أن الجيلاني ليس إلا فقيهاً ورعاً، وأن وصفه بالولاية واشتهاره بها قصة مصنوعة ظهرت في ما بعد، وفي هذا الإطار تم توجيه النقد والتجريح لكتاب الشطنوفي **بهجة الأسرار**، بالرغم مما يتضمنه من سلاسل الأسانيد المتعددة[٣١].

وعلى الرغم من سماحة المتصوفة إزاء الفرق الأخرى وتساميهم الأخلاقي لدرجة أنهم لم يردوا في الأغلب على من يعارضهم حتى بالاسم، إلا أنهم تعرضوا على الدوام لهجوم مستمر من قبل المتكلمين، كان يتميز بعلانيته تارة واستتاره تارة أخرى، ومثّل استشهاد الحلاج، بصفة خاصة، منحنى واضحاً في الحكم عليهم من قبل هؤلاء.

---

(٣٠) انظر: عبد القادر الجيلاني، **الغنية لطالبي طريق الحق**، ٢ ج في ١ مج، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م)، وقد عرض لبيان فرق: الشيعة ـ الرافضة ـ المرجئة ـ الجهمية ـ الكرامية ـ المعتزلة ـ المشبهة ـ السالمية، ص ٢١٨ ـ ٢٤٢.

(٣١) انظر: ميشيل شودكيفيتش، **الولاية**، ترجمة أحمد الطيب، المشروع القومي للترجمة؛ ٢٣٦ (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠)، ص ٢٧.

وستكشف المواقف التي سنسردها لاحقاً عن صورة المتصوفة والانطباع السائد عنهم في الأوساط السنّية الأولى وعلم الكلام، إذ كان المتصوفة «بقبولهم الشريعة مع الاستمساك بتحفظات مهمة، وحطهم من قدر القيمة الدينية للعقل والبرهان العقلي، يثيرون على أنفسهم (وقد أصبحوا في القرن العاشر [الميلادي] أقوى قوة روحية بين الناس) حرباً شعواء من قبل علماء الأصول الرسميين، ومن جانب المتشرعة من المذاهب والمدارس كافة»[٣٢].

وفي مقابل ذلك، كان التصوف نفياً للفعل وردّ الفعل، لأن من ينظر إلى حقيقة الكل لا يرى غير الوحدة بوصفها نعمة، لهذا لم يسموا باسم آخر لأنهم لم ينتسبوا إلى نوع معين من العلوم كالفقه والكلام والفلسفة، وبالتالي يصعب إدراجهم ضمن أي من هؤلاء، لذا اختاروا لباس التصوف لأنه لا يمتّ إلى حقيقتهم إلا بالمظهر فقط.

ومن هنا جاءت دعوتهم أنفسهم بأهل الحق والسائرين في طريق الحق، فهم «صفوة أوليائه، وفضلهم على الكافة من عباده، بعد رسله وأنبيائه، وجعل قلوبهم معدن أسراره، واختصهم من بين الأمة بطوالع أنواره. فهم الغياث للخلق، والدائرون في عموم أحوالهم مع الحق بالحق»[٣٣].

كما إنهم كذلك «أمناء الله، جل وعز، في أرضه، وخزنة أسراره وعلمه، وصفوته من خلقه، فهم عباده المخلصون، وأولياؤه المتقون (. . .) هربوا من الخلائق، مستأنسين به مستوحشين مما سواه»[٣٤].

فالمتصوف يلوذ بالحق بدلاً من الخلق، والمتصوفة هم أهل الحق والحقيقة، لا بالمعنى التقليدي للكلمة الذي يتضمن بداهة نفي الهدى عن الآخرين، بل بالمعنى الذي يتطابق مع مساعي السير صوب الحق وتمثل المطلق فيه، ﴿**قل كل يعمل على شاكلته**﴾[٣٥]. لذا نظروا إلى أنفسهم لا بمعايير وقيم الفرقة الوحيدة الناجية، وإنما بمعايير الحق المجرد، وسنعرض

---

(٣٢) جرونباوم، **حضارة الإسلام**، ص ١٧٧.

(٣٣) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ١٥.

(٣٤) السراج، **اللمع**، ص ١٩.

(٣٥) **القرآن الكريم**، «سورة الإسراء،» الآية ٨٤.

في ما يلي لبعض مواقف مصنّفي الملل والنحل من المتصوفة وتقييمهم لهم وفق الاعتبارات المختلفة التي بنوا عليها مقولاتهم الكلامية، وقبل الاستطراد في المواقف علينا أن نؤكد بداية جملة الحقائق التالية:

ـ إن الاختلاف بين المتكلمين والمتصوفة من حيث الوظيفة كان وفقاً لاختلافهما في المنهج، فالعلاقة بينهما «من حيث الموضوع واضحة، فكلاهما يهتم بالمسائل الإلهية: **أحدهما** لمعرفة ما يجوز نسبته إلى الله من صفات وأحكام، و**الآخر** لمعرفة هذه الصفات والأحكام ذوقاً وشهوداً (. . .) بغير طريق الدليل النقلي والعقلي الذي يلتزم به علم الكلام»[٣٦].

ـ اهتم العديد من المتصوفة بالمسائل الكلامية، وكان «الأشاعرة أول أهل السنّة منذ عهدهم الأول مع المحاسبي هم الذين حصنوا المذهب السلفي الحقيقي بالعقل والمنطق، وأبعدوا عن ساحة التصوف منطق التجسيم السلفي والشيعي (. . .) كما نفخوا روح الإيمان في صلابة وشكليات العبادات والمعاملات بوقوفهم موقف الوسط الرابط بين تطرف المعتزلة وغلو السلفية»[٣٧].

وكان الجنيد، في ما يذكر الخطيب البغدادي، «شيخ وقته، وفريد عصره في علم الأحوال والكلام على لسان الصوفية وطريق الوعظ»[٣٨]. ويقول عنه أبو القاسم الكعبي: «ما رأت عيناي مثله، كان الكتبة يحضرونه لألفاظه، والفلاسفة يحضرونه لدقة معانيه، والمتكلمون يحضرونه لزمام علمه، وكلامه بائن عن فهمهم وكلامهم وعلمهم»[٣٩].

ويذكر عبد القاهر البغدادي أن الجنيد «له رسالة في التوحيد على شرط المتكلمين وعبارة الصوفية»[٤٠]. ومهّد كل من الحارث المحاسبي والجنيد

---

(٣٦) حسن محمود الشافعي، **فصول في التصوف** (القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٩١ ـ ١٩٩٢)، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(٣٧) عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام: مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة** ([القاهرة]: دار الفكر العربي، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧)، ص ١٥١.

(٣٨) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٤٥)، ج ٧، ص ٢٤١.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٤٣.

(٤٠) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **أصول الدين** (القاهرة: دار زاهد القدسي للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.])، ص ٣٠٩.

وابن كلاب لظهور المذهب الأشعري الذي «استقر كمذهب لعقيدة أهل السنّة في الدوائر المعتدلة، حتى احتضن في جنباته التصوف السنّي وأصبح هذا المسلك الروحي جزءاً من حياة الخلف وبخاصة مع الغزالي»[٤١].

وعدّ عبد القاهر البغدادي المحاسبي من أوائل متكلمي أهل السنّة، وفيه يقول: «وعلى كتب الحارث بن أسد في الكلام والفقه والحديث معول متكلمي أصحابنا وفقهائهم وصوفيتهم»[٤٢].

ويذكره البغدادي مسبوقاً بكلمة شيخنا، فيقول: «وروي أن شيخنا أبا عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي لم يأخذ من ميراث أبيه شيئاً. . .»[٤٣]. وكان ابن خفيف، شيخ المتصوفة في خراسان قد تتلمذ، بالرغم من كبر سنه، على يد الأشعري ونقل مذهبه إلى خراسان ودرس في حلقته كتاب **اللمع** للأشعري[٤٤].

- توزعت اهتمامات المتصوفة بالمسائل الكلامية حول المسائل الاعتقادية كالألوهية والتوحيد والأفعال الإنسانية بين الجبر والاختيار والنبوة والمعاد. . . إلخ. وكان للمتغيرات السياسية والاجتماعية تأثير مباشر في علاقة المتكلمين بالمتصوفة، وكان من طبيعة تلك المتغيرات والظروف السياسية عدم الثبات، والانتقال أحيانا من النقيض إلى عكسه في ما يخص علاقة الفريقين، فكان من بين تلك الآثار عقيب محنة القول بخلق القرآن التقاء التصوف السنّي بالمذهب الأشعري الذي مهدت له من قبل المدرسة الكلابية التي أسسها عبد الله بن سعيد بن كلاب (ت٢٤٠هـ/ ٨٥٤م) وتبني بعض رجالات الفقه التصوف واتخاذه أسلوباً ومسلكاً روحياً في الحياة، فمنذ أن تكلم البصري في مسألة القدر، تابع المتصوفة نهج تناول المسائل الاعتقادية وفق أسس كلامية دينية، بدءاً بالمحاسبي والجنيد والكلابي والقلانسي، ومروراً بابن خفيف والطوسي وأبي علي الدقاق، وانتهاء بأبي سهل الصعلوكي وابن فورك والقشيري والغزالي.

---

(٤١) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط ٨ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، ج ٣، ص ١٩.

(٤٢) البغدادي، المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٤٣) أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة صبيح، [د. ت.])، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٤٤) انظر: أبو الحسن على بن محمد الديلمي، **سيرة الشيخ الكبير أبي عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي**، ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٧)، ص ١٧٢ ـ ١٧٤.

ـ تراوح التقييم العلمي والنظري للتصوف والمتصوفة ما بين النفي الشامل والإقرار الشامل، ما أدى ـ نهاية الأمر ـ إلى صعود الرؤية المعتدلة أو الوسط المستتر الذي شكل موقف الشهرستاني نموذجاً له، على نحو ما سنعرف في ما بعد.

ـ أدى التزام المتصوفة بمعايير وقيم الحق المجرد إلى صعوبات جمة في ما يخص تصنيفهم ضمن فرق الإسلام بالنسبة إلى مصنفي الملل والنحل، الأمر الذي حدا بأكثرهم إلى إهمال المتصوفة وتجاهلهم بدل التخبط في تضمينهم ضمن هؤلاء أو أولئك من الفرق الإسلامية الأخرى.

ـ تتراوح النظرة العامة للمتصوفة في تلك التصنيفات أيضاً ما بين الإهمال التام والتجاهل الكلي، أو النظر إليهم، في أحسن الأحوال، نظرة جزئية، تحتكم إلى مسبقات عقائدية أو مذهبية، على نحو ما سنعرف في ما يلي:

١ ـ الإهمال التام للمتصوفة

لم يذكر النوبختي المتصوفة بتاتاً، كما لم يشر إليهم ابن المرتضى كذلك، على الرغم من منهجه واضح المعالم والمحدد في الموقف من المدارس والفرق الإسلامية، دينية كانت أم غير دينية.

وربما كان تجاهل النوبختي مرتبطاً بزمن كتاباته وبمهمته الرئيسة المتعلقة بالشيعة، فيما يرجع إهمال ابن المرتضى لأسباب سياسية وعقائدية، إذ تطور علم الملل والنحل الإسلامي في ظل تداخل معقد وشائك لكل من العقيدة والسياسة والفكر بالنسبة إلى تصنيف الفرق وتقييمها والحكم عليها، سواء بالانتماء إلى أو الخروج عن دائرة الإسلام، والأمر ذاته يمكن سحبه على كتابات النوبختي التي لا تقل عقائدية وسياسية عن كتابات ابن المرتضى.

بيد أن الفارق التاريخي وانتماء كل منهما المذهبي وتباين المهمات الملموسة والمباشرة التي ينهضان بها، أدت إلى اختلاف تقييمهما الفرق والظواهر، ومع ذلك فترك التقييم هو تقييم بحد ذاته، كما إن إهمال تصنيف هذه الطائفة أو تلك هو تصنيف كذلك.

ويقع تجاهل بعضهم لأعلام المتصوفة في هذا الإطار، فالأشعري (ت٣٢٤هـ/ ٩٣٥م)، على سبيل المثال، عاصر مصرع الحلاج، بينما لا يشير

إليه إشارة البتة!! بل لا يورد حتى اسم واحد صريح لأي من المتصوفة الكبار المنتشرين حوله آنذاك في ربوع بغداد ومصر والشام وخراسان، والإشارة الوحيدة اليتيمة التي ترد في كتابه الضخم، تعكس استخفافاً ضمنياً، حيث يقول: «وكان في الصوفية رجل يعرف بأبي شعيب»![٤٥].

وبالمثل أهمل الملطي ذكر أعلام المتصوفة مكتفياً بالحديث عن عبدك الصوفي ورياح القيسي وكليب وابن حبان، وهي نماذج أقرب ما تكون إلى رجال الزهد منها إلى التصوف.

وأهمل الشهرستاني (ت٥٤٨هـ/ ١١٥٣م) أيضاً المتصوفة إهمالاً كلياً، بالرغم من أنه قام بتناول عدد كبير من الفرق الدينية والفلسفية للدرجة التي لم يقم بها أسلافه وأخلافه في علم الملل والنحل، على حد سواء، لذا لم يكن تجاهله المطبق هذا نتاجاً لعدم ملاحظته إياهم، إذ من المستحيل افتراض عدم اطلاعه على كتابات شيوخهم، وآية ذلك أنه بالرغم من أنه كان التلميذ «الزمني» للغزالي، إلا أنه لم يذكره لا بالاسم ولا بالإشارة في تصنيفه للفرق الإسلامية، ولم يدرجه حتى ضمن فرقة الأشعرية (الصفاتية).

وما دام الغزالي قد اشتهر عنه أنه متكلم وفيلسوف ومتصوف، فإن عدم إدراجه ضمن الفرق الكلامية والفلسفية إشارة غير مباشرة إلى الإقرار بتصوفه، ونخلص من ذلك إلى أن إهمال الغزالي تكمن وراءه أسباب منهجية، آلى الشهرستاني على نفسه أن يلتزم ويتقيد بها في موقفه من تصنيف الفرق الكبرى في الإسلام، وهو يكشف عن منهجيته هذه في مقدمته الثانية التي تختص بـ «تعيين قانون يبنى عليه تعديد الفرق الإسلامية»، حيث يفرد أربع قواعد أساسية يتأتى تصنيفه وفقاً لها، تتعلق **أولاها** بقضايا الصفات والتوحيد، و**الثانية** متعلقة بقضايا القدر والعدل فيه، فيما تتعلق **الثالثة** بقضايا الوعد الوعيد والأسماء والأحكام، بينا تختص **الأخيرة** بقضايا السمع والعقل والرسالة والإمامة[٤٦].

وما دام المتصوفة لم يكونوا نتاج تلك القضايا وصراع الفرق الكلامية حولها، بحسب الشهرستاني، فلا حاجة إلى الحديث عنهم ضمن الفرق التي

---

(٤٥) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، **كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، عني بتصحيحه هلموت ريتر (استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٩٢)، ج ١: **الجليل في الكلام**، ص ٢٨٨.

(٤٦) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج ١، ص ١٤ ـ ١٥.

تعرض لها، لأن المتصوفة حين عرضوا لتلك القضايا، فإنهم أذابوها في سلوكهم ومسالكهم وليس في الجدل الكلامي حول طبيعتها ونتائجها، ومن ثم أدرك الشهرستاني خصوصية الطرح الصوفي وفرادته بالنسبة إلى سائر الفرق التي تعرّض لها، فكان من الصعوبة بمكان إدراجهم ضمن قواعد قانونه العام وهم لا يتسقون وإياه، لذا أخرجهم من عالم الإسلام الكلامي نهائياً، وهو إهمال متعمد يخرج بالمتصوفة من الحلقة المفرغة للقبول التام أو الرفض التام لهم، وهو بهذا يمثل رؤية وسط واعتدال مستتر بين طرفي النقيض الذي وقع فيه الآخرون: النفي الشامل والإقرار الشامل للمتصوفة.

٢ ـ النظرة الجزئية للمتصوفة

يلاحَظ اهتمام الأشعري بأولوية العنصر الفكري أو ما دعاه بضرورة المعرفة، فتميز أسلوبه، نوعاً ما، بالنزعة الموضوعية، ومع ذلك لا نكاد نعثر عنده على تقييم دقيق للمتصوفة الذين يسميهم بأسماء متعددة من مثل: النساك، الصوفية، نساك الصوفية، الأمر الذي يجعلنا نؤكد أنه إنما نظر إليهم نظرته إلى فرقة ثانوية قياساً بالفرق الإسلامية الكبرى كالخوارج والشيعة والمعتزلة، وهو ما يتضح جلياً بالنظر إلى المقارنات السريعة التي يوردها، وهو بصدد بيان آراء المتصوفة وغيرها من الفرق الإسلامية، حيث يساوي، على سبيل المثال، بين آراء الفرقة العاشرة من فرق «الغالية» التي يدرجها ضمن الفرقة الخامسة من الخطابية، وآراء من يدعوهم بالـ «نساك من الصوفية القائلين بالحلول» وكذلك بآراء من يقول إن الباري يحل في الأشخاص وإنه جائز أن يحل في إنسان وحيوان ونحو ذلك(٤٧).

ومن ثم، فهو يدرج المتصوفة ضمن الاتجاهات المغالية، إذ ينتقل سريعاً من اتهامهم بالقول بالحلول إلى اتهامهم بالإباحية، إذ وجد في آرائهم ميلاً، دعاه اطراح الشرائع جانباً(٤٨).

وتستند هذه الإباحية ـ بحسب زعمه ـ إلى فكرتهم القائلة إن «الإنسان ليس عليه فرض ولا يلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده»(٤٩)، وإلى ادعاء

(٤٧) الأشعري، المصدر نفسه، ص ١٣.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٤.

بعضهم أن «العبادة تبلغ بهم إلى منزلة تزول عنهم العبادات وتكون الأشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحات لهم»[٥٠].

ما عدا ذلك، فلا تتجاوز المقاطع الأخرى المتناثرة على صفحات الكتاب والمتعلقة بالمتصوفة، حدود الاستعراض المباشر لبعض أفكارهم، كقولهم إن الإنسان يرى الله في الدنيا على قدر أعماله، وإمكانية مجالسته في الدنيا، وأكل ثمار الجنة ومعانقة الحور العين في الدنيا، وبلوغ الدرجات العليا في الرقي بما في ذلك التفوق على الأنبياء والملائكة المقربين[٥١]. وكذلك الإقرار بالكرامة وإمكانية وقوعها بالنسبة إلى الصالحين[٥٢].

وما خلا ذلك، لا يكاد الأشعري يعرض لآراء واتجاهات المتصوفة، فمثل هذا التجميع الذي قام به كان محدوداً بكشف نزعة التطرف الديني فيها، ومن ثم، فالمتصوفة مجرد غلاة تتناثر آراؤهم هنا وهناك من دون أن تنتظم في مذهب أو تنضبط في فرقة مستقلة، وأدت نظرته الجزئية هذه إلى عدم تسميتهم بالفرقة أو الجماعة أو الطائفة أو أي تسمية أخرى، تدل على وجود قائم بحد ذاته ويتمتع بكيان مستقل، فهم غير مؤهلين للتسمية بالفرقة أو الطائفة، بالمعنى التقليدي الذي دأب عليه في تصنيفه الفرق الإسلامية الأخرى، وعليه أخرجهم ببساطة من هذا التصنيف، وهو أمر يرجع إلى سيطرة الرؤية الكلامية ونفسيته في مواقفه من الفرق الأخرى.

٣ ـ التمييز الأولي

كان الملطي، على عكس الأشعري، معنياً بالكشف عما في آراء المتصوفة من إلحاد وزندقة، بحسب زعمه، ويعكس تصنيفه وتقييمه لهم الذي تضمنه كتابه **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع** توجهاً مذهبياً وعقائدياً بحتاً.

غير أنه، مع ذلك، كان أول من أقر بالتمييز المبدئي للمتصوفة في فرق مستقلة، على الرغم من أنه لا يورد اسم التصوف والصوفية والمتصوفة، ومن ثم كان إدراجه لهم ضمن فرق الزنادقة الذين يقسمهم إلى خمس فرق هي: المعطلة ـ المانوية ـ المزدكية ـ العبدكية ـ الروحانية.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

وليست هاتان الفرقتان الأخيرتان سوى ما هو شائع ومتداول في أوساط الكلام وعند العامة عن المتصوفة، غير أن تضمينه المتصوفة ضمن الزنادقة يعكس موقفه السلبي من التصوف، وبخاصة إذا أخذنا بالاعتبار موقفه من الزنادقة عموماً، باعتبارهم «أول من أحدث الانشقاق والخلاف في الأمة»[٥٣]، الأمر الذي يعني أن المتصوفة إحدى فرق الغلاة التي تعد تجسيداً نموذجياً للتطرف والزندقة، ففي الوقت الذي يقسم فيه الزنادقة عموماً إلى خمس فرق، تضم الروحانية بمفردها ستة أصناف من الزنادقة!

وهو أمر يعكس مدى خطورتها واتهامها في آن معاً. وبحسب الملطي، تؤمن العبدكية بجملة آراء متطرفة، منها قولها إن الدنيا كلها حرام محرم، لا يحل الأخذ منها إلا القوت من حيث ذهب أئمة العدل، وإن الدنيا لا تحل إلا بإمام عادل، وإلا فهي حرام ومعاملة أهلها حرام كذلك[٥٤].

فيما تضم الروحانية ست فرق، استعرض الملطي خمساً منها، وهي:

أ ـ الفرقة الفكرية: وسموا بهذا الاسم، لأنهم يتفكرون ويشتغلون بالتفكير بالله حتى يصيروا إليه، وزعموا أن «أرواحهم تنظر في ملكوت السماوات، وبها يعاينون الجنان، ويجامعون الحور العين، وينظرون بأرواحهم في تلك الفكرة إلى هذه الغاية فيتلذذون بمخاطبة الإلهية لهم ومصافحتهم إياهم ونظرهم إليه»[٥٥].

ب ـ الصنف الثاني: هم الذين زعموا أن حب الله يغلب على قلوبهم وأهوائهم وإرادتهم، وقد وقعت عليهم الخلة التي بينهم وبين الله لا على وجه الحلال ولكن على وجه الخلة، كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله من دون إذنه[٥٦]. ويقصد بهم أهل المحبة أو الخليلية.

ج ـ الصنف الثالث: هم الذين زعموا أنه ينبغي للعباد أن يدخلوا في مضمار الميدان حتى يبلغوا غاية السبق من تضمير أنفسهم وحملها على المكروه، فإذا بلغت تلك الغاية أعطي لها كل ما تشتهي وتتمنى[٥٧]. ويعني بهم الإباحية ـ الملامتية.

---

(٥٣) الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، ص ٧١ ـ ٧٢.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٣.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٤.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٩٤.

د ـ **الصنف الرابع**: هم أولئك الذين زعموا أن ترك الدنيا إشغال للقلوب وتعظيم للدنيا ومحبة لها، ولما عظمت عندهم تركوا طيب طعامها ولذيذ شرابها، فأشغلوا قلوبهم بالتعلق بتركها[٥٨].

هـ ـ **الصنف الخامس**: هم أولئك الذين زعموا أن الزهد في الدنيا هو الزهد في الحرام، أما الحلال فمباح لهذه الأمة، وأن الأغنياء أفضل منزلة عند الله من الفقراء لما أعطوا من فضل أموالهم وفضول من نوائب حقوقهم وأدركوا من منتهى رغباتهم[٥٩].

تلك هي الأصناف الخمسة التي عرض لها الملطي، وهي تبدو شديدة الشبه بالأصناف التي انتقدها الغزالي في **الإحياء**، حيث عرض لمن أسماهم بـ «أصناف المغترين»، وبالأخص الصنف الثالث، أي المتصوفة[٦٠]، حيث تشبه العبدكية والروحانية عند الملطي كُلاً من الفرقة الثالثة والرابعة والسادسة من فرق المغترين عند الغزالي، مع فارق أن الأخير ينظر إليهم من جهة غرورهم باعتبارهم آفة نفسية يجب التخلص منها، بينما يرى الأول فيهم تجسيداً للإلحاد والزندقة الخالصة، أي بالنظر إليهم نظرته إلى فرقة ضالة تقع خارج إطار ما يسمى بـ «الفرقة الناجية». وفي هذا تنعكس الأحكام العقائدية والمذهبية المسبقة للملطي في الموقف من المتصوفة، وإن تميز عن سابقه بتقييم أكثر وضوحاً لحد ما.

٤ ـ الاعتراف المبدئي

إذا كان الملطي قد تميز عن الأشعري بمحاولة التمييز الأولية لجماعة المتصوفة، فإن البغدادي خطا بالأمر خطوة أخرى، حين أدرجهم ضمن الدرجة السادسة من مجموع أهل الإسلام، وبالرغم من وضعه إياهم في الدرجة الأخيرة بين القوى العاقلة والمفكرة للأمة التي يسلسلها على النحو التالي: (١) المتكلمون من أهل الصفاتية، (٢) الفقهاء من فريقي الرأي والحديث، (٣) أصحاب الأخبار والسنن المأثورة، (٤) أئمة الأدب والنحو والتصريف واللغة، (٥) أئمة القراءات، (٦) الزهاد المتصوفة، (٧) ثم

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٦٠) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (القاهرة: مطبعة مصطفى بابي الحلبي، ١٣٥٨هـ/١٩٣٩م)، ج ٣، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٥.

المرابطون في الثغور، (٨) ثم عامة البلدان التي غلب عليها شعار أهل السنّة[٦١].

بالرغم من وضعهم في درجة أدنى، إلا أن هذا التصنيف يعكس، على الأقل، طبيعة التحول الذي أدخله المتصوفة في ثقافة الخلافة العباسية، حيث جاء الاعتراف الأولي من جانب الأوساط السنّية والأصولية والكلامية في علم الملل والنحل، مؤشراً إلى طبيعة المسارات الجديدة التي باتت تعصف في ميدان علم الكلام والتصوف.

ومع أن البغدادي لم يكن مهموماً بفهم مساعي المتصوفة لبلوغ اليقين الأخلاقي، إلا أننا نعثر عنده، على الأقل، على أحكام أولية في تقييمهم وفق مقاييس المنطق الشكلية، فقد زاوج بين آراء الملطي والأشعري استناداً إلى منهجيته العامة في التطرق إلى قضايا الخلاف في الأمة ومبادئ التقييم العامة للفرق الضالة والفرقة الناجية، إذ لم يتعامل معهم بحسب نموذج الأشعري الذي جمع في تقييمه لهم ما بين الموضوعية في العرض والسلبية في الموقف، ولا وفق نموذج الملطي الذي بناه على أسس عقائدية ـ مذهبية خالصة، وإنما دمج بين الموقفين، وجمع في كلٍ واحد عناصر الموقف السلبي والعقائدية المذهبية على أسس تصنيفية جديدة، تعمل على التفرقة بين ما يمكن تسميته بالتصوف المتطرف في مقابل التصوف السنّي.

بالرغم من عدم إدراجه جميع المتصوفة ضمن أهل السنّة، وإنما فقط «أولئك الذين أبصروا، فأقصروا، واختبروا فاعتبروا، ورضوا بالمقدور واقتنعوا بالميسور، وعلموا أن السمع والبصر والفؤاد، كل أولئك مسؤول (...) [أولئك الذين] دينهم التوحيد ونفي التشبيه، ومذهبهم التفويض...»[٦٢].

وهو ما يفسر سر انتهازه كل فرصة سانحة للنيل من الحلاج وإدانته، حيث يصنف فرقته الحلاجية ضمن أصناف الحلولية[٦٣]. في الوقت الذي لا يتعدى ما ينسبه إليه ما هو شائع عنه لدى أعدائه وحاسديه، فلا يستند إلى كتاباته ولا إلى أقوال المؤمنين به، ويكتفي باستعراض آراء خصومه من

(٦١) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص ٢٤٠ ـ ٢٤٣.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

المتكلمين والفقهاء والمتصوفة، بغية الكشف عن حيله ومكره ونزعته الحلولية الباطلة[٦٤].

إن إقصاء البغدادي للتصوف الفلسفي وتصوره المتصوفة من زاوية رؤيته لما ينبغي أن يكونوا عليه، يفضي في أحسن الحالات إلى الاقتصار على مثال الزهاد الأوائل منهم، وهو تصور لا يخرج في حدوده ولا مسعاه كذلك عن الصيغة السنّية المتداولة لأهل الورع العاديين.

وفيما يعرض فضائل كل من الفقهاء والمتكلمين والمحدثين واللغويين والقراء وحملة التفاسير وأعلام المغازي والسير والتواريخ، لا يدرج البغدادي المتصوفة في الفصل الخاص ببيان «فضائل أهل السنّة وأنواع علومهم وأئمتهم»[٦٥].

لكن الاعتراف الأولي الذي قام به، على الرغم مما يشوبه من تشويه، سرعان ما ألقى بظلاله في تصنيف وتقييم الأسفراييني (ت٤٧١هـ/ ١٠٧٨م) من بعد الذي وضع المتصوفة ضمن فرق أهل السنّة والجماعة، بل تجاوز تقييم البغدادي ليجعل منهم بالفعل طائفة من أهل السنّة.

يقول في كتابه **التبصير في الدين**: «إن علم التصوف، والإشارات، وما لهم فيه من الدقائق والحقائق لم يكن لأحد من أهل البدعة فيه حظ، بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة، والحلاوة، والسكينة، والطمأنينة، وقد ذكر أبو عبد الرحمن السلمي من مشايخهم قريباً من ألف، وجمع إشاراتهم وأحاديثهم، ولم يوجد في جملتهم قط من ينسب إلى شيء من بدع القدرية، والروافض، والخوارج، وكيف يتصور فيهم من هؤلاء وكلامهم يدور على التسليم، والتفويض، والتبري من النفس»؟[٦٦].

ودفعته نظرته المتسامحة ـ مقارنة بالأشعري والبغدادي ـ إلى محاولة البرهنة على اعتبارهم من أهل السنّة والجماعة، من خلال مقابلته بعض

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٩٧ ـ ١٩٩.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٦.

(٦٦) **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، عرف الكتاب وترجم للمؤلف وخرج أحاديثه، وعلق حواشيه محمد زاهد بن الحسن الكوثري؛ تقديم محمد محمود الخضيري؛ عني بنشره، وراجع أصله، ووقف على طبعه السيد عزت العطار الحسيني ([د. م.]: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م)، ص ١١٨.

آرائهم وأفعالهم بما يشبهها ظاهرياً في علم الكلام السنّي، الأمر الذي يجعل منه أول مؤيد للمتصوفة في أوساط مصنفي الملل والنحل.

٥ ـ التركيز على غلو المتصوفة

تعد آراء ابن حزم الظاهري، خلافاً للأسفراييني، بمثابة انتكاسة أخرى في مسيرة الحكم على المتصوفة، حيث تبدو شبيهة بأحكام البغدادي، وهي تصدر عن نزعة ظاهرية مفرطة في الغلو، إذ لا يدرج المتصوفة ضمن أصناف أهل السنّة من ناحية، وينظر إلى نشأة التصوف بحد ذاته، من ناحية ثانية، باعتباره خروجاً عن الوسط السنّي وجنوحاً عنه بسبب غلوهم في بعض الأمور[٦٧]، في الوقت الذي لا يخصهم في كتابه الضخم إلا بجملة عبارات شحيحة وبضعة أحكام مستعجلة، كما يتجاهل ذكرهم بالاسم، إذ يشير في معرض حديثه عمن تسمى بالإسلام ولم يكن منه حقيقة، إلى أولئك الذين «كانوا من أهل السنّة فغلوا. فقالوا: قد يكون من الصالحين من هو خير من الأنبياء والملائكة، وإن من عرف الله حق معرفته، فقد سقطت عنه الأعمال والشرائع، وقال بعضهم بحلول الباري في أجسام خلقه كالحلاج وغيره»[٦٨].

ويبدو واضحاً اتباعه منهج الانتقاء وتركيزه على نماذج الغلو، إذ يعد كتابه بحق انتكاسة عن المنحى الجديد الذي بدأ مع البغدادي، ومروراً بالملطي، وانتهاء بالأسفراييني، فهو لا يتحدث عن أعلام التصوف السنّي، بل يركز بدلاً من ذلك على كلام ابن شمعون، ولا يترك، كالبغدادي، فرصة للنيل من الحلاج إلا ويقتنصها، إذ يعد ممثلاً للغلو الفاضح، وعليه قام بإدراجه ضمن من أسماهم بأرباب العجائب والسحر والحيل، مشبهاً أفعاله بأفعال سحرة فرعون[٦٩]. ويشبه في موضع آخر المسيح الدجال بشخصية الحلاج[٧٠].

كما يشير في كتابه إلى «طائفة ادعت أن في أولياء الله من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل، وقالوا: إننا نرى الله ونكلمه، وكل ما قذف في نفوسنا فهو حق، ورأيت لرجل منهم يعرف بابن شمعون كلاماً نصه: إن لله مائة

---

(٦٧) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ٥ ج (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ ـ ١٣٢١ هـ/ ١٨٩٩ ـ ١٩٠٣م)، ج ٢، ص ١١٤.

(٦٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٤.

(٦٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٦.

(٧٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٩.

اسم، وإن الموفى منها هو ستة وثلاثون حرفاً ليس منها في حروف الهجاء شيء إلا واحد فقط، وبذلك الواحد يصل أهل المقامات إلى الحق»[٧١].

ويعترف في تقييمه بالصيغ الشائعة عن المتصوفة، ويقبلها على علاتها، وبجهله بحقائقهم وأخذه ظاهر الكلام دون باطنه. وفيما يعيب عليهم الغلو، غالى في حكمه على الحلاج بصفة خاصة، لدرجة أنه وقف بالضد من إطلاق لفظ الإيمان على كل من يقول إنه تصديق فقط، لأن في ذلك تصديقاً وإقراراً بإيمان «من صدق بألوهية الحلاج وألوهية المسيح»[٧٢].

٦ ـ الاعتراف المطلق

استطاع التصوف أن يعمق الأبعاد الروحية في الوعي النظري والعملي الإسلامي، بما في ذلك عند أهل السنّة أنفسهم، كما استطاع التغلغل داخل أقوى حصون منافسيه وأشدهم ضراوة، الأمر الذي أدى مرحلياً إلى تفهم الأبعاد الحقيقية للذوق الصوفي، ولاحقاً تم التحرر نسبياً، وبصورة مطردة، من ثقل الاتهام الشديد للعقائدية الكلامية ومذاهبها المتباينة، بما في ذلك عند مصنفي الملل والنحل.

ويبدو الرازي في هذا الإطار نسيجاً وحده، إذ أدخل المتصوفة صراحة ضمن أهل الإسلام، معتبراً إياهم إحدى فرقه الكبرى، شأنهم في ذلك شأن الشيعة والخوارج وغيرهم.

بل إنه تجاوز التقييمات السابقة كافة باعتباره بعض فرق المتصوفة «خير فرق الآدميين»، واعتبارهم ممثلي التيار الأكثر تأثيراً في روح الأمة الإسلامية، مؤكداً خطأ الطروحات السابقة التي تجاهلت تضمين المتصوفة في فرق الإسلام، لأن حاصل آرائهم تصب في البرهنة على «أن الطريق إلى معرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية. وهذا طريق حسن»[٧٣]، الأمر الذي يعني تسليمه واقتناعه بصحة مسلكهم في المعرفة الذوقية. وفي تصنيفه للمتصوفة، جعل منهم ست فرق فرعية، هي:

(٧١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.
(٧٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٩٠.
(٧٣) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ومعه بحث في الصوفية والفرق الإسلامية** (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٠)، ص ٧٢.

الأولى: فرقة أصحاب العادات، ويقصد بهم أولئك الذين «منتهى أمرهم تزيين الظاهر ولبس الخرقة وتسوية السجادة»(٧٤)، أي صوفية الرسوم والمتشبهين بهم في الظاهر دون الباطن.

الثانية: أصحاب العبادات، وهم أولئك «الذين يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال»(٧٥). وبحسب الدكتور أحمد الجزار، أول من ندين له بدراسة مستفيضة عن موقف الرازي من التصوف، فإن إشارة الرازي إلى هذه الفرقة من الأهمية بمكان؛ لأنها تحمل في طياتها نقداً لمسلكهم، وهو ما يوضحه الشطر الأخير من عبارته «مع ترك سائر الأشغال»(٧٦)، فالتصوف ليس زهداً واتكالاً، إنما سعي حثيث في الحياة طلباً للرزق واشتغال بقضايا الأمة السياسية والاجتماعية على حد سواء.

الثالثة: أصحاب الحقيقة، وهم أولئك الذين «إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات، بل بالفكر وتجريد النفس من العلائق الجثمانية، وهم يجتهدون في أن لا يخلو سرهم من ذكر الله، وهؤلاء خير فرق الآدميين»(٧٧). وتكشف عبارته الأخيرة عن تفضيله هذه الفرقة بالذات دون سائر الفرق الأخرى، ومرد ذلك «كامن في طريقتهم التي جمعت بين المواظبة على أداء العبادات من ناحية، والمداومة على التفكير والتأمل من ناحية أخرى (. . .)، ومن ثم فلا الزهد في حد ذاته مطلوبهم [كالفرقة الأولى] ولا العبادة أيضاً مقصودهم بالذات [كالفرقة الثانية]، بل المقصود بالذات من هذا كله هو الحق تعالى ولا شيء سواه»(٧٨). كما إن الجنة ليست مقصودهم أيضاً بالذات، وإنما يتمثل مقصودهم الأخروي في التمتع برؤية المولى عز وجل وتجليه لهم، وكأنهم يسيحون فيها بحثاً عما يعوزهم! وحين يسألهم المولى: ماذا تريدون؟ يجيبون بصوت واحد: نريدك أنت!

الرابعة: الفرقة النورية، وهم يقولون: «إن الحجاب حجابان: نوري وهو الاشتغال باكتساب الصفات المحمودة كالتوكل والشوق والتسليم

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٧٦) أحمد الجزار، **فخر الدين الرازي والتصوف**، ط ٢ (الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٠)، ص ٢٢.

(٧٧) الرازي، المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.

والمراقبة والأنس، وناري وهو الاشتغال بالشهوة والغضب والحرص»[٧٩]. تعمد هذه الفرقة، في الأساس، إلى تخلية النفس من العلائق والحجب التي تمنع التخلي عن الأخلاق الكريمة والصفات الفاضلة، ثم تترقى من التخلية إلى التحلية عبر المقامات المتعارف عليها، باعتبارها وسيلة لبلوغ الرقي الروحي والكمال الإنساني. ولا يعني سكوت الرازي إغفال الجانب الأخلاقي في التصوف، إنما يرجع إلى تصوره الخاص بأن التصوف في المقام الأول هو طريق إلى معرفة الله تعالى.

الخامسة: الفرقة الحلولية، وهم أولئك الذين «يرون في أنفسهم أحوالاً عجيبة، وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر، فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول والاتحاد»[٨٠].

وكما هو ملاحظ، لا يرى الرازي كمالاً عقلياً ولا روحياً لأصحاب هذه الفرقة، فليس لهم كمال عقلي لأنهم يفتقرون إلى العلوم العقلية، وليس بحوزتهم كمال روحي لامتناع الحلول والاتحاد بالذات الإلهية، ما يمثل قوام معتقدهم. وإن كان يرجع خطأ هذه الفرقة في الأساس إلى «ضآلة حظهم من العلوم العقلية وخلوهم من آثارها». ويعني هذا أن العقل يعد في نظره بمثابة ضابط لما قد يصدر عنهم من أقوال وأفعال، وآية ذلك أن حد التصوف عنده يكون جمعاً للعقل والقلب والروح والبدن على صعيد واحد[٨١].

السادسة: الفرقة المباحية، وهم الذين يحفظون طامات لا أصل لها، وفي حقيقتها هي مجرد تلبيسات لا غير، إضافة إلى مخالفتهم الشريعة ورفعهم التكليف[٨٢]. وهؤلاء هم شر الفرق في نظره، لأنهم ليس لهم نصيب لا من الحقيقة ولا من الشريعة، بل هم أقرب في الحقيقة إلى أتباع مزدك في ما يقول الرازي.

يبدو واضحاً أن أحكام الرازي وتقييمه قد تخطى جملة الأحكام السابقة التي كانت مرتهنة إلى جملة من الأسباب العقائدية والمذهبية السائدة في الوسط الكلامي، وبغض النظر عن تأثره بالغزالي في هذا السياق من عدمه،

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ٧٣.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٨٢) المصدر نفسه، ص ٧٤.

فإنه يحسب للرازي موقفه هذا الذي يعكس كذلك إلى أي مدى استطاع التصوف أن يفرض نفسه حقيقة كبرى، لا يمكن تجاهلها أو التقليل من شأنها، بتجاوزه مواقع المعادين له في تقاليد المتكلمين، وربما كان تأييد الرازي رد فعل ثقافياً على إهمال سلفه الشهرستاني التام لهم.

ويمكن القول «إن معقد الأهمية والطرافة أكثر في نظرته إليهم كفرقة استناداً إلى مسلكهم، أو بالأحرى طريقتهم في معرفة الله تعالى، فلولا تميزهم بهذه الطريقة دون غيرهم لما أدرجهم الرازي في عداد الفرق الإسلامية (. . .) ولهذا كانت التصفية للباطن وصفاً دقيقاً لطريقة الصوفية، وكما أشار إليها الرازي (. . .) فتلك ولا شك إشارة دقيقة؛ لأن حد التصوف، أو بالأحرى ماهيته تجعله، في المقام الأول، طريقاً ذوقياً لمعرفة الله تعالى، المعرفة الأتم في نظر الصوفية»[٨٣].

بهذا نكون قد وقفنا على مواقف مصنفي الملل والنحل من المتصوفة. ومن الصعوبة بمكان الوقوف على تصنيف صوفي للمتصوفة وموقفهم من الفرق الأخرى، باستثناء ما كتبه الغزالي من تحديد لاتجاهات الفكر الكبرى التي كانت تسود العالم الإسلامي وقتذاك في كتابه **المنقذ من الضلال** الذي هو أقرب ما يكون إلى الترجمة الذاتية، حيث لم يخضع فيه لتقاليد علم الملل والنحل ولا لتقاليد المتصوفة الخالصة، بقدر ما كان يعكس صيرورته الفكرية والروحية.

لذا كان تقييمه هذا حلقة من تقييم مساره الخاص، وهو يشير إلى اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف أئمتهم في المذاهب على كثرة الفرق، وكل فريق يزعم أنه الناجي الوحيد، وفقاً للحديث سالف الذكر، وأنه كان ما وعد أن يكون[٨٤].

ثم حصر المذاهب والمدارس الكبرى بمن أسماهم بـ «أصناف الطالبين»، وهم المتكلمون والباطنية والفلاسفة والمتصوفة التي تشكل في الحقيقة ممرات تطوره الذهني ومنحنيات ترقيه الفكري والروحي، في الوقت الذي استند تقييمه المتصوفة، خلافاً للاتجاهات الأخرى، إلى ضرورة تطابق وحدة العلم

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٨٤) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص ٧٨ ـ ٧٩.

والعمل، الفكر والممارسة، ما دام المتصوفة أرباب أحوال لا أصحاب أقوال، وأنه قد حصل ما يمكن تحصيله بطريق العلم، ولم يبق أمامه إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك[٨٥].

ومن ثم، لا ينفي التصوف حصيلة العلم النظري السابق، بقدر ما يذوّبه في إطار تجربته الخاصة به.

رابعاً: الفلاسفة والمتصوفة

ثمة من يؤكد أن التراث الصوفي ابتعد برمته عن التجربة الموضوعية القائمة على الإدراك الحسي فالتجريد العقلي، وأن التصوف ترك النهج المُنشأ على الربط المحكم بين الظواهر القائمة، معيّنة كانت أم معقولة، فكان بذلك معاكساً مختلفاً عن التراث الكلامي الفقهي الفلسفي الذي شقه أئمة وحكماء المسلمين طريقاً يعتمد النص والعقل[٨٦].

لكن الواقع، أن كلاً من التصوف والفلسفة، تأثر بالآخر وأثر فيه سلباً أو إيجاباً، ومن يمعن النظر بدقة، يدرك تماماً عدم غربة التصوف عن العقل غربة تامة، إذ إنه يعتمد على العقل، ولكن بمعناه الواسع في ترتيب وصياغة عطاءاته، فالبعد الفلسفي موجود في التصوف، والتصوف يقدم زاداً وافراً من المصطلحات والمعاني والمفاهيم ذات الأبعاد الفلسفية، إنه فلسفة فريدة من نوعها، تهتم بالمعنى الماورائي، القار، الباطن.

فهم المتصوفُة العالم كما تراءى لهم في تجاربهم، في مجاهداتهم، كما تبدت المعرفة في ذواتهم. واختلاف التجربة الصوفية عن الفلسفة أمر طبيعي، يعود إلى تباين منطلقات كل منهما في تناول الموضوعات الميتافيزيقية بصورة خاصة، ونقطة البدء التي تعنينا هنا في الوقوف على مناحي هذا الاختلاف هي الحديث عن موقع العقل عند المتصوفة، ما دامت الفلسفة تستند إليه استناداً كليا في مناهجها ومباحثها، وبخاصة في نظرية المعرفة التي تمثل قلب الفلسفة والتصوف.

قال رجل للنوري: ما الدليل على الله؟ قال: الله. قال: فما العقل؟

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٨٦) رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي** (بيروت: [مكتبة لبنان]، ١٩٩٩)، المقدمة.

قال: العقل عاجز والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله[٨٧]، فسلطان العقل عند المتصوفة، عاجز، ناقص وزائد، وهو متبوع متفرّع لا يقوى بقوة أركانه ويزداد بزيادة سلطانه، فكيف يدرك المتناهي اللامتناهي؟ وكيف يقف الناقص على طبيعة الكامل؟

لا يقبل قول المتصوفة بنقصان العقل كما هو وبالكلية، إنما برهنوا على نقصانه وعجزه في معرض حديثهم عن أدلة وجود الله، وكيفية الاتصال به، فلولا النور الإلهي لما عرف العقل خالقه، قال أبو بكر السباك: لما خلق الله العقل، قال له من أنا؟ فسكت، فكحله بنور وحدانيته، ففتح عينيه وقال: أنت الله الذي لا إله إلا أنت، فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله[٨٨].

ويميز الحكيم الترمذي بين ثلاثة أنواع من مقامات العقل: **أولها** عقل الفطرة، وهو الذي يخرج الصبي والرجل من الجنون، فيعقل ما يقال له لأنه يُنهى ويؤمر، ويميز به بين الخير والشر، ويعرف به الكرامة من الهوان، والربح من الخسران، **وثانيها** عقل حجة، وبه يستحق العبد من الله تعالى الخطاب، فإذا بلغ الحلم يتأكد نور العقل الذي هو وصف بنور التأييد، فيؤيد عقله، فيصل إلى خطاب الله تعالى، **وثالثها** عقل التجربة، وهو أنفعها جميعاً وأفضلها كذلك، لأنه يصير حكيماً بالتجارب، يعرف ما لم يكن بدليل ما قد كان[٨٩].

وتتعدد أقسام العقل عند المتصوفة وتختلف من واحد إلى آخر، تبعاً لموقع العقل في سياق تجربتهم الذاتية، فنجد الغزالي يؤكد بداية، أن العقل اسم مشترك لمعانٍ مختلفة، عرض لها في كتاب **العلم**، وخص معنيين بالتحدث عنهما في **الإحياء**، **أحدهما** أنه قد يطلق ويراد به العلم بحقائق الأمور، فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب. **والثاني** أنه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب... والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم، وقد يطلق ويراد به محل الإدراك، أي المدرك[٩٠].

(٨٧) أبو بكر محمد بن إسحق الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ([د. م.]: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤)، ص ٣٧.

(٨٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٩، والسراج، **اللمع**، ص ٦٣.

(٨٩) الحكيم الترمذي، **بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب**، تحقيق نقولا هير (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨)، ص ٧٤.

(٩٠) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج ٣، ص ١٥ ـ ١٦.

ويوضح الغزالي في **مشكاة الأنوار** حدود العقل، الذي يدرك غيره ويدرك نفسه، وصفاته، ويدرك علمه بعلم نفسه إلى ما لا نهاية[٩١]. يستوي عنده القريب والبعيد، يعرج في طريقه إلى أعلى السماوات رقياً، وينزل في لحظة إلى تخوم الأرضين هوياً، منزه عن أن تحوم بجنبات قدسه معاني القرب والبعد الذي يفرض بين الأجسام، لأنه نموذج من نور الله تعالى، ولا يخلو الأنموذج عن محاكاة، وإن كان لا يرقى إلى ذروة المساواة، وهو أولى أن يسمى نوراً من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص[٩٢].

وفي **ميزان العمل**، يقسم الغزالي العقل إلى: غريزي ومكتسب، **فالأول** هو القوة المستعدّة لقبول العلم، ووجوده في الطفل كوجود النخل في النواة، **والمكتسب** المستفاد، هو الذي يحصل من العلوم إما من حيث لا يدري كفيضان العلوم الضرورية عليه بعد التمييز من غير تعلم، أو من حيث يعلم مدركه وهو التعلم[٩٣].

ويؤكد السهروردي في **آداب المريدين** جدلية العلاقة القائمة بين كل من العقل والعلم، حيث لا ينفع العلم إلا بالعقل، وكذلك العقل لا ينفع إلا بالعلم، فالأخير حاكم على العقل ولا حكم للعقل على العلم[٩٤].

وهكذا يمكننا الوقوف على ماهية العقل وأنواعه وحدوده عند المتصوفة، وصولاً إلى ابن عربي الذي تحدث عنه في أغلب مؤلفاته ذات الطابع الفلسفي الجدلي. لكننا سنعرض في ما يلي لمواقف كل من ابن سينا، والتوحيدي، وابن رشد من التصوف.

١ ـ ابن سينا والتصوف

قبل التعرض لموقف فيلسوفنا من التصوف، علينا أن نذكر ما تميزت به شخصيته من تناقضات حادة سادت مسيرته، إذ نرى فيلسوفنا منغمساً في الملاذ

---

(٩١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **مشكاة الأنوار في توحيد الجبار**، تحقيق سميح دغيم (بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤)، ص ٤٦.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٩٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **ميزان العمل**، ط ٢ (القاهرة: المطبعة العربية، ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م)، ص ١١١.

(٩٤) أبو النجيب السهروردي، **كتاب آداب المريدين**، تحقيق مناهم ميلسون (القدس: معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، ١٩٧٧)، ص ٢٣.

الحسية تارة، مداوماً شرب الخمر، وسماع اللهو، تختلف أحواله وتتباين ما بين الخوف والرغبة، يعيش في القرب السلطاني حيناً، ويعتقل حيناً آخر.

وفي تضاعيف هذه الأطوار المتناقضة والأسفار المتعددة، لم يحرم من الوقوف لحظات على «باب الملكوت» يتأمل خلالها «عالم الجبروت»، يلوذ بمحراب صلاته كلما أوجعته المهالك، يلجأ إلى الله كلما انسدت السبل في وجهه، تراوده لحظات من التقوى فيعالج المرضى من دون لقاء أملاً برضوان الله، في الوقت الذي يولع فيه بالخمر ومجالس السكر ومخالطة النساء، «مما يجعل حياته على طرف ا[illegible]يض قياساً بحياة المجاهدة والمكابدة التي يحياها الصوفيون»(٩٥).

ومع ذلك، يلقي به اليأس في ألم أليم، «لقد أنشب فيّ القدر مخاليب الغير، فما أدري كيف أتملص وأتخلص، لقد دفعت إليّ أعمال لست من رجالها [أباطيل السياسة وأحابيلها]، وقد أسلخت عن العلم، فكأنما ألحظه من وراء سجف ثخين، مع شكري لله تعالى على الأحوال المختلفة والأهوال المتضاعفة والأسفار المتداخلة والأطوار المتناقضة، لا يخليني من وميض يحيي قلبي ويثبت قدمي، إياه أحمد على ما ينفع ويضر، ويسوء ويسر»(٩٦).

إن هذه النبرة ليست بنبرة فيلسوف تخلو من نبض الروح، لكنها أنة شكاة وزفرة إياب وغناية في لحظة ضعف إنساني وحاجة إلى الله الذي وحده ينفع ويضر، فلنبحث الآن في تضاعيف تصوف ابن سينا، وما إذا كان تصوفاً عقلياً أم لا، وفي ما تشترك الحكمة والتصوف في سياق مذهبه الفلسفي.

بداية يحدد فيلسوفنا الحكمة التي هي غاية الرحلة في هذا العالم، بأنها: «صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه واجب الوجود مما ينبغي أن يكسبه فعله، لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً، مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة»(٩٧).

---

(٩٥) حسن عاصي، **التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٣٥.

(٩٦) ابن سينا، في: عبد الرحمن بدوي، **أرسطو عند العرب** (الكويت: دار القلم، ١٩٧٨)، ص ٢٤٥.

(٩٧) «أقسام العلوم العقلية،» في: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات وقصة سلامان وأبسال** (القاهرة: المطبعة الهندية، ١٩٠٨)، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

تبدو في هذا النص جلية وحدة الهدف على المستويين الصوفي والفلسفي، فالعارف السينوي، هو الذي قد خلص إلى عالم القدس والسعادة، وانتقش بالكمال الأعلى، وحصلت له اللذة العليا[٩٨] التي هي أيضاً غاية المتصوف الكامل، المتصل بالحقيقة عن طريق التجربة الروحية وبواسطة ذوقه ومشاهداته، رياضاته ومجاهداته.

والحقيقة هدف أسمى بالنسبة للفيلسوف، والمتصوفة هم أهل الحقائق، تلك التي لا تدرك «بالعيون الهجع» كما أشار إلى ذلك ابن سينا في القصيدة العينية[٩٩]، تبصرها «الورقاء» ساعة أن يكشف عنها الحجاب، فالاتصال يمثل نهاية رحلة النفس الإنسانية وأوبتها إلى عالمها، والحقيقة هي تلك الزهرة الجميلة التي شغف بها «سلامان» والتي أنسته عشقه للـ «أبسال»، حيث تنتهي الرحلة بجلوسه على سرير الملك، أي بوصول النفس إلى كمالها الحقيقي[١٠٠].

ثمة رغبة عارمة تبدو هنا في المعرفة بطريق الإلهام، رغبة في رؤية المبدأ الأول الموجود رؤية عقلية، «إن العالم السينوي ـ العالم الأرضي والعالم السماوي ـ يسري فيه ويحيه قوة من العشق (. . .) إنه عشق طبيعي، غريزي وضروري»[١٠١]، فالفيض في فعله نور، وفي غايته عشق، والمولى، الذي هو في غاية الجمال والبهاء والكمال، عاشق ومعشوق. لكن فيلسوفنا ينأى في تصوفه عن «الحال الصوفي» ليقترب من «المذهب الصوفي»، فهو يعالج هذه المسائل بمنهج عقلي، يستند فيه إلى النظر البحت والإدراك الواضح بين المدرِك والمدرَك، وتعم نتائجه، بحيث تخضع لمقاييس الاستدلال العقلي.

كان «يرغب أن يكون التقاء تفكيره بالتصوف كاملاً. وقد خُيِّل إليه ولا

---

(٩٨) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، ص ٣٢.

(٩٩) «القصيدة العينية،» في: ابن سينا، **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات وقصة سلامان وأبسال**، ص ٤.

(١٠٠) «سلامان وأبسال،» في: المصدر نفسه، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

(١٠١) لويس غارديه، «المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي،» ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، في: **ذكرى ابن سينا** (القاهرة: منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٢)، ج ٢، ص ١١.

ريب أنه قد ضمن لذلك الأصالة. ولنا شاهد على ذلك من علاقته بأبي سعيد ابن أبي الخير، حيث يقول ابن سينا: «كل ما أعرفه يراه»، ويقول أبو سعيد الصوفي: «كل ما أراه يعرفه»[١٠٢].

بيد أن الاتفاق في الغاية، يبرز أيضاً الاختلاف في الوسيلة، وعلى الرغم من استخدامه مصطلحات صوفية، مثل المريد والعارف والزاهد والعابد وما إلى ذلك، إلا أنه لا يفهمها بالفهم نفسه الذي هي عليه في عرف المتصوفة، وإنما يسقط عليها مفاهيمه الفلسفية، أي يعقلنها كيما يظل أميناً لمنهجه العقلي ووفياً لنزعته الفلسفية، تلك هي أولى مناحي الاختلاف بين ابن سينا والمتصوفة.

يميز أيضاً ابن سينا في الزهد بين مراتب ثلاثة: المرتبة **الأولى**، وفيها يقف الزاهد «المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها»[١٠٣] وفي **الثانية** نصادف العابد «المواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما»[١٠٤].

أما المرتبة **الثالثة**، فنلقى العارف «المُنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره»[١٠٥]. كما يتحدث عن مقامات الإرادة والرياضة، متبعاً إياها بالحديث عن المقامات العليا التي تصف الترقي في الإشراقات.

ويؤكد، كما المتصوفة، أن الزهد في المرتبتين الأولى والثانية إنما هو معاملة، حيث كل من الزاهد والعابد على حد سواء «يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة (...) كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب»[١٠٦].

غير أنه، على خلاف المتصوفة، لا يقطع المقامات، وإنما «يُوجد ترقّ متصل [بتوسط النفس] ويظل انفعال النفس بإزاء الإشراق الإلهي المعتاد واحداً مع انفعالها المعتاد بإزاء العقل الفعال. كل ما في الأمر أنها تصبح أشمل وأثبت. وتنتقل من النفس من مجرد محل قابل إلى أن تصبح مرآة مجلوة»[١٠٧].

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ١٨.
(١٠٣) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ص ٥٧.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(١٠٧) غارديه، «المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي،» ص ١٥.

ويؤكد فيلسوفنا أن الصلاة الظاهرة تجب على كل من الزاهد والعابد، فكل ما هو مأمور به «شرعاً والمعلوم وضعاً، ألزمه الشارع وكلفه الإنسان (. . .) حتى لا يفوت عليه حق التضرع والاشتياق والاستعاذة إلى العقل الفعال»[108].

وذلك بخلاف العارف السينوي الذي تجب عليه فقط الصلاة الحقيقية «صلاة الباطن» التي هي بمثابة «الأمن الحقيقي والتعبد الروحاني والصلاة المحضة (. . .) واجبة عليه أشد وجوب وأقوى إلزام، لأنه استعد بطهارة نفسه لفيض ربه»[109].

لكن هذا العارف السينوي يقع على خلاف العارف الصوفي الذي يشهده الله نفسه، فتظهر عليه الأحوال وتكون المعرفة حاله، فيما عارف فيلسوفنا هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، فالتقابل واضح بين كل من الانصراف بالفكر، الذي هو محض تأمل ونظر، أي فعل من أفعال العقل، والمشاهدة التي هي انفعال نفسي، أي انصراف بالحس والقلب، ومحض نور إلهي يقذفه الله في قلب الولي.

وعلى الرغم من هذا التقابل الكائن بينهما، إلا أن فيلسوفنا لا يسمي من يصل إلى حضرة القدس بالعقل والنظر «فيلسوفاً كاملاً» وإنما يسميه «عارفاً». وهو الذي يتلقى العلم اللدنّي بلا كسب ولا استدلال، وإنما هو عبارة عن «سريان نور الإلهام»[110] في قلب العارف.

إنه علم الأسرار، لذا سمي الحلاج بحلاج الأسرار، ويحصل هذا العلم للعارف السينوي بعد «تحصيل جميع مراتب العلوم وتقديرها، وأخذ الحظ الأوفر منها»[111]. فكما في مقولة اتفاق على الهدف، اختلاف في الطريقة، فعل سينوي يقابله انفعال صوفي.

ويمكن القول أيضاً إن مسألة الاتصال قد احتلت موقعاً بارزاً في فلسفة ابن سينا، فبدءاً بالقصيدة العينية التي تشرح رحلة النفس الإنسانية، منذ هبوطها إلى هذا العالم وإيابها مرة أخرى، عالمة بكل حقيقية، توالى اهتمام

---

(١٠٨) «رسالة الصلاة،» تحقيق حسن عاصي، في: عاصي، **التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا**، ص ٢١٤.
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٠.
(١١٠) «رسالة العلم اللدني،» في: المصدر نفسه، ص ٢٠٢.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

فيلسوفنا برحلة النفس الإنسانية، حيث يشرح في رسالة الطير سقوطها في الشرك، ثم اكتناهها للحقيقة، فانتقاشها بالعالم الأعلى.

وفي **سلامان وأبسال** يؤكد أن بلوغ النفس الكمال الحقيقي يعد مرام الرحلة الإنسانية في العالم، فيما تعد السياحة في الأقطار في حي بن يقظان، تمثلاً للحقيقة، وتدرجاً للانتقاش بالكمال، حيث خلاص النفس بارتقائها إلى عالم الروحانيين وبلوغ الحقيقة الذي يكون في عالم التعقل بعد إياب النفس، وصولاً إلى ملك «واسع البحر، غمر النائل، رحب الفِناء عاّ العطاء»[١١٢].

والنفس الإنسانية هي الورقاء في القصيدة والطير في رسالة الطير وسلامان في قصته وأحد الرفاق في حي بن يقظان، ووصولها إلى كمالها الحقيقي واتصالها يعني العلم بكل حقيقة في القصيدة، والدهشة وتعلق الأفئدة بالملك بعد رفع الحجاب في رسالة الطير، وجلوس سلامان على سرير الملك في قصته، والوصول إلى الفلك العاشر الذي هو علة العلل في قصة حي. . . إلخ.

ويؤكد ابن سينا في هذا السياق أن هدف النفس الإنسانية يتمثل في نزوعها نحو كمالها وبلوغ سعادتها، وأن رحلتها للاتصال بالله تعالى تبدأ بالإرادة وتنتهي بالعرفان مروراً بالرياضة وترقي المقامات من وجد وسكينة وما إلى ذلك، غير أنه يخالف المتصوفة في فهم طبيعة هذا الكمال وتلك السعادة، كما يخالفهم في تحديد طريقة بلوغ ذلك الهدف.

إن رأيه في أبي سعيد ورأي الأخير فيه يلخص المسألة برمتها، ففيما يرى أبو سعيد كل ما يعرفه ابن سينا، يعرف الأخير كل ما يراه الأول[١١٣].

لكن تبقى دلالة الجملة في صالح المتصوفة، فليس من عَلِم كمن رأى، وربما يتحقق الفيلسوف من كنه السعادة وماهيتها، ومع ذلك يبقى محروماً من التلذذ بها، حتى على فرض أنها تكمن في المعرفة العقلية، بينما يعاين المتصوف الجمال الإلهي مشرقاً على الوجود ومتجلياً على صفحات النفوس، وكلتا السعادتين روحيتان لا عقليتان[١١٤]، إذ يتلذذ المتصوف بهذه السعادة

---

(١١٢) حي بن يقظان في: المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(١١٣) انظر: أبو سعيد الصوفي، **أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبو سعيد**، تحقيق ذبيح الله صفا (طهران: [د. ن.]، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م)، ص ٢١٠.

(١١٤) أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام** ([الإسكندرية]: دار المعارف، ١٩٦٣)، ص ١٧.

الروحية، لا العقلية، ويشعر بها في نفسه، أما مقياسها في المفهوم السينوي، فيكمن في كمال الإدراك، فالباري مبتهج لأنه «أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً»[١١٥].

والأمر مرهون بنضج العقل الإنساني، إذ تتصل النفس بالعقل الفعال عن طريق المعرفة الحسية، ومن ثم تتلقى عنه ضربين من الإنارة: ضرب يشرق على النفس ذاتها، وآخر ينير صور المعقولات التي تغشيها المادة، وتبقى غبطة النفس وسعادتها مرهونة بنضج العقل الإنساني وترقيه في عملية الإدراك، فالسعادة للعقول وليست للنفوس، وهي تُنال عبر «ملكة التوسط» حيث يكيف السعيد حياته على نحو يظهر فيه استعلاء النفس الناطقة وإذعان النفس الحيوانية لها، كما يشير إلى ذلك فيلسوفنا في **النجاة**[١١٦].

وتمنع ملكة التوسط هذه من أن تتوثق الصلة بين كل من النفس والبدن الذي تتعلق به تعلقاً موقتاً لتدبيره، ومن ثم يصبح بمقدورها أن تقطع صلتها واشتغالها به بعد مفارقتها وخلاصها إلى عالمها[١١٧]، إذ تظل الموازاة في كل مسألة قائمة بين عقل ابن سينا وقلب المتصوفة، بين منطقه الاستدلالي وحصيلة مشاهداتهم، بين موضوعيته وذاتيتهم، بين إدراكه العقلي وذوقهم القلبي، فإلى أي مدى يمكننا القول إن فيلسوفنا مارس التصوف بصورة عملية؟

يمكن القول إن النزعة الصوفية تغمر معظم أركان فلسفة ابن سينا، ومن ثم لا يوجد مجال للتشكك في ذلك، لكن الجدل المثار هو حول تصوف ابن سينا وطبيعته، هل هو تصوف من نوع تصوف الغزالي على سبيل المثال؟ أم إنه تصوف عقلي؟ وأي منهما يخضع للآخر؟ ومساءلته في فكره: الفلسفة أم التصوف؟ وما موقع الأخير من فلسفته عامة؟

ثمة من يؤكد أن النظرية الصوفية تمثل «القمة في هرم ابن سينا الفلسفي، بها يتوج نظرياته كافة، ذلك ما يسميه لويس غارديه بـ «الترقي الصوفي» أو «الجدل الصاعد»، فابن سينا فيلسوف أولاً وصوفي ثانياً، يُخضِع الفلسفة

---

(١١٥) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ص ٤٠.

(١١٦) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **النجاة في المنطق والإلهيات** (القاهرة: نشر الكردي، ١٩٣٨)، ص ١٦٤.

(١١٧) قارن: أحمد أمين، **حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي**، ذخائر العرب؛ ٨ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٢])، ص ١٩.

للتصوف بخلاف ابن عربي الذي يعالج المسألة معالجة فلسفية، ثم يلجأ إلى الكشف والذوق للتدليل عليها، فهو صوفي أولاً وفيلسوف ثانياً»[١١٨].

وبحسب غارديه لا يوجد في فلسفة ابن سينا «شاهد على تجربة صوفية حية أو فائقة على الطبيعة، أو طبيعية. إنه ينحو نحواً عقلياً في إدراكه للأشياء، لا نحواً تجريبياً ذوقياً بطريق اللاعلم. ومع ذلك تبقى فلسفته غير مفهومة في سائر مقوماتها الوجودية من دون نظر إلى هذه الدفعة الأولى للتصوف الطبيعي. وهذا هو الذي يمنحه طابعاً قوياً من الأصالة، ويجعل قيمة لجدله المزدوج من النور والعشق الوجودي الذي يسري في فلسفته إلى الأعماق»[١١٩].

وفي محاولة منه لتفسير الأسباب التي دفعت بفيلسوفنا للتصوف، قرر مهرن (Mehren) أن تصوفه ليس إلا انعكاساً لحالته النفسية السيئة التي عاشها إبان اعتقاله في قلعة «فردجان» وسطر خلالها رائعته **حي بن يقظان**[١٢٠].

لكن مثل هذا القول كان من الممكن أن يكون صحيحاً لو لم نجد في غير قصته العشرات من الشواهد المتناثرة في مختلف مؤلفاته على تصوفه، بينما ينزع كارا دي فو (Cara de Vaux) إلى القول إن تصوف فيلسوفنا ليس إلا تتويجاً خارجياً لفلسفته[١٢١]، وهو قول ينقصه التعرف إلى موقع التصوف لديه والذي يعد بحق من صميم فلسفته ومذهبه الفكري، إذ استندت معظم هذه الآراء فقط إلى ما كتبه ابن سينا في **الإشارات الإلهية**، لكن رسائله التي حُققت في ما بعد، تكشف عن أن التصوف يعد بعداً أساسياً في فلسفته، بغض النظر عما إذا كان عقلاني الطابع أم لا، ففضلاً عن **الإشارات**، **وحي بن يقظان**، ألّف فيلسوفنا في التصوف العديد من الرسائل الفلسفية ذات المنحى الصوفي[١٢٢].

---

(١١٨) عاصي، **التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا**، ص ٣٩.

(١١٩) غارديه، «المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي،» ص ١٩.

(١٢٠) M. A. R. Mehren, *Traits mystiques d'Avicenne* (Leyden: E. J. Brill, 1889-1891), p. 7.

(١٢١) Cara de Vaux, *Les Penseurs de l'islam* (Paris: [s. n.], 1923), t. iv, p. 34.

(١٢٢) وجميع الرسائل الواردة أدناه حققها حسن عاصي في كتابه: **التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا**، ص ١٢٦ ـ ٣٣٣. وهي على التوالي: «رسالة في التصوف، أو رسالة الفردوس في ماهية الإنسان»؛ «كلمات الصوفية»؛ «العلم اللدني»؛ «في سر الصلاة»؛ «الكرامات والمعجزات والأعاجيب»؛ «في العشق»؛ «الخوف من الموت»؛ «الدعاء أو الزيارة»، كتبها رداً على طلب أبي سعيد بن أبي الخير الذي يدعو ابن سينا بـ «سيدنا ومولانا الشيخ الرئيس»، ثم يسأله بـ «مولاي ورئيسي»، عن «سبب إجابة الدعاء وكيفية الزيارة، وحقيقتها وتأثيرها في النفوس والأبدان، ليكون ذلك تذكرة، ورأي الشيخ أعلى وأصوب». وبعد مقدمات شملت الصفحات الثلاث الأول منها، يقول =

تكفي هذه المؤلفات بحد ذاتها للدلالة على تصوف ابن سينا، على أننا نتفهم تصوفه هذا باعتباره مذهباً لاهوتياً فلسفياً، يحاول صاحبه تعليل الظاهرة الصوفية على نحو ما، وليس بفهمه تجربة روحية، يحياها المتصوف ويتصل من خلالها بالحقيقة المطلقة، فابن سينا متصوف بالمفهوم «لأنه سبيله إلى اكتناه الحقيقة وبلوغ السعادة النظر والتأمل، والاستفادة من جميع العلوم، وليس متصوفاً بالمفهوم الثاني، لأنه لم يحدثنا عن أي مكاشفة أو تجربة روحية عاشها»[(١٢٣)].

ويبقى تقديره للتصوف والمتصوفة محل إعجاب، وعلاقته بأبي سعيد بن أبي الخير محل تقدير، فهو على عكس الكندي والفارابي من فلاسفة المشرق العربي، لم يجد حرجاً من التأثر بالتصوف وإخضاع فلسفته لمعطياته، الأمر الذي أثرى مذهبه على نحو خاص، على الرغم من بقائه على أمانته للمذهب العقلي ونهجه الفلسفي، وهو أمر يبدو واضحاً، حتى في تفسيره للكرامات وخوارق العادات التي تقع على يد من كملت نفوسهم، مثل إشفاء المرضى والاستسقاء، وما إلى ذلك، حيث يؤكد أنه إذا كان الكشف والإلهام يقع للمرضى والمغرورين بسبب انحراف مزاجهم وفساد تخيلهم، فإنه يحصل للأنبياء والأولياء بسبب تجرد نفوسهم وشرفها، وإنه يتعذر الفصل بين هؤلاء وأولئك.

٢ ـ التوحيدي والتصوف

يعد التوحيدي واحداً من أكثر الشخصيات التراثية إشكالاً ومجلبة للحيرة، فلا يعرف بالضبط متى ولا أين ولد، كما لا يمكن الحديث عن

= ابن سينا: «ثم الغرض من الزيارة والدعاء، أن النفس الزائرة، المتصلة [بالبدن/ الغير]، المفارقة عنه، تستمد من تلك النفس المزورة [الولي الحي أو المقبور] خيراً وسعادة، أو دفع شر وأذى، وتنخرط بكليتها في سلك الاستمداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة، فلا بد وأن النفوس المزورة (. . .) تؤثر تأثيراً عظيماً، وتمد إمداداً تاماً (. . .) بحسب اختلاف الأحوال»؛ «الملائكة»؛ «الدعاء»؛ «في سر القدر»، رداً على سؤال أحدهم عن معنى قول المتصوفة: «من عرف سر القدر فقد ألحد»، وفيها يؤكد «أن هذه المسألة فيها غموض، وهي من المسائل التي لا تدون إلا مرموزة، ولا تعلم إلا مكنونة، لما في إظهارها من إفساد العامة، والأصل فيه ما روي عن النبي (ﷺ) أنه قال: القدر سر الله، ولا تظهروا سر الله» وما روي أن رجلاً سأل أمير المؤمنين علياً، فقال: القدر بحر عميق فلا تلجه. . .»؛ «كلام الشيخ في المواعظ (النصيحة لبعض الإخوان)»؛ «حث الذكر»؛ «في ماهية الحزن»؛ «الورد الأعظم»؛ «حي بن يقظان [غير الرسالة المعروفة له بالإسم نفسه]»؛ «رسالة الطير».

(١٢٣) قارن: علي زيعور، **العقلية الفلسفية ونفسانية التصوف** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٨٦ وما بعدها.

تفكيره من جانب واحد، ولا يمكن النظر إليه من الجوانب كافة إلا بالخوض في إشكالاته، فهل نتحدث هنا عن التوحيدي «فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة» كما قال عنه الحموي؟ أم نتحدث عن التوحيدي «صُوفي السمت والهيئة [الذي] كان يتأله... فهو شيخ الصوفية»؟[١٢٤] أم نتحدث عن التوحيدي الذي هو بزعم البعض ليس متصوفاً ولا فيلسوفاً ولا يرقى حتى إلى أن يكون مؤرخاً للفلسفة؟[١٢٥] بالرغم من تقريرهم أن «الملمح الفلسفي الأصيل عند التوحيدي هو قدرته على صياغة السؤال، وليس هذا بالأمر الهين، فما الفلسفة عبر تاريخها الطويل إلا سؤال»[١٢٦]. وبغض النظر عما إذا كان التوحيدي فيلسوفاً أو مؤرخاً للفلسفة من عدمه، فإن له موقفاً من التصوف والمتصوفة، هذا هو ما يهمنا في هذا السياق.

كان التصوف في زمن التوحيدي إحدى حقائق الإسلام الكبرى، وأهم سمة من سماته الثقافية التي تعبر عن روح هذا العصر. وكان الحموي، أول من اهتم بالتوحيدي، قد ذكر عنه أنه شيخ في الصوفية، إلا أنه أغفل ذكر شيوخه، الأمر الذي تداركه السبكي في ما بعد، حيث نص على أن جعفر الخلدي هو شيخ التوحيدي في التصوف، وأن التوحيدي «كان إماماً في النحو واللغة والتصوف»، فيما يؤكد ماسينيون أن التوحيدي أخذ التصوف على يد أستاذه ومثله الأعلى وشيخه السيرافي الذي يقول عنه التوحيدي مصوراً ورعه وزهده وتقواه: «ما رأيت أحداً أحفظ لجوامع الزهد نظماً ونثراً... من شيخنا أبي سعيد، وذاك أنه كان دَيناً ورعاً تقياً زاهداً خاشعاً... صام أربعين سنة الدهر كله».

وقد أدت شخصية السيرافي، بما حوته من زهد وتصوف ومعرفة، دوراً كبيراً في حياة التوحيدي الذي كان يغدق عليه عبارات المدح والثناء، مثل شيخ الدنيا ـ شيخ الدهر وقريع العصر والعديم المثل المفقود الشكل، وغيرها.

ويعد التصوف ملمحاً أساسياً في حياة التوحيدي وفكره، ففي ما يخص

---

(١٢٤) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٥، ص ٦.

(١٢٥) يوسف زيدان، «هل كان التوحيدي صوفياً أو فيلسوفاً؟،» مجلة **فصول** (عدد خاص «أبو حيان التوحيدي»، ج ١)، السنة ١٤، العدد ٣ (خريف ١٩٩٥)، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ١١١.

حياته، نجد لديه نزهة الاغتراب الصوفي تفضي به إلى التسامي عن الحاضر، الأمر الذي دعاه إلى إحراق كتبه نهاية الأمر، متأسياً، وكما يقول، بكل من داود الطائي والداراني والثوري والمعري، ويبدو من سياق مرجعيته هذه أنهم جميعاً متصوفة باستثناء الأخير الذي لا يخلو هو الآخر مع ذلك من نزعة صوفية، على الأقل، في ما يتعلق بحادثة حرقه مؤلفاته.

وهنا تكتسب الأبعاد النفسية ـ الاجتماعية التي أدت بداود الطائي إلى الزهد والتصوف أهمية خاصة في سياقنا هذا، إذ يذكر القشيري أن سبب زهد الطائي يتلخص في أنه مر يوماً ببغداد، فنحاه الناس عن الطريق بين يدي حميد الطوسي، فقال داود: أُفٍّ لدنيا سبقك بها حميد. ولزم البيت وأخذ في الزهد والعبادة[١٢٧]، فهذا الخذلان الواقع هنا تجاه الدنيا، وقد أعلت من شأن ذوي السلطة التافهين، هو الذي دفع التوحيدي إلى أن يغترب عن واقعه، موقناً عدم جدوى التمني والأمل، أو من لا جدوى الثقة بغير الله، وهو ما يوافق تعريف التصوف.

ومن ثم، فرغبته في الزهد بهذا المعنى تولد الزهد في الرغبة، وهذا النفي المتجدد في خطاب التوحيدي واليقين بأنه لا ثبات لشيء في الدنيا، يمثل في الأساس اعتراضاً بيناً على الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي، الأمر الذي يدفع إلى الظن أنه ما اتهم بالزندقة «إلا لاتفاقه مع أهل التصوف في هذه الإشارات [كفهم التوحيد ومدلوله السياسي والعدل وفقاً للتصوف. . . .] التي تنطوي، أحياناً على التباس ما، لأنها تعيد بناء العلاقة بين الحق والخلق، وبين الواحد والكثير، وبين الصورة المطلقة ومرآة العالم على أساس فلسفي غير مألوف لأهل الظاهر وعلماء الرسوم»[١٢٨].

عند تصفحنا مؤلفات التوحيدي نجد بعضاً منها مطبوعاً بعلوم التصوف، وكان التوحيدي يستخدم لفظ الطريقة كثيراً فيه، حيث يقول في أحد المواضع «أيها الأجنبي عن الطريقة، المنكر لهذه الحقيقة، حرام عليك أن تسمع من هذا الديوان»، ولعله استقى اسم كتابه هذا من أستاذه الخلدي، حيث نقرأ في **طبقات الصوفية** للسلمي، «سمعت جعفر الخلدي يقول: رأيت الجنيد في

---

(١٢٧) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ١٤١.

(١٢٨) وليد منير، «نزعة النفي عند أبي حيان التوحيدي،» مجلة **فصول** (عدد خاص «أبو حيان التوحيدي»، ج ١)، السنة ١٤، العدد ٣ (خريف ١٩٩٥)، ص ٨٤.

المنام، فقلت: أليس كلام الأنبياء إشارات عن مشاهدات؟ فتبسم وقال: كلام الأنبياء نبأ عن حضور وكلام الصديقين إشارات عن مشاهدات»[(١٢٩)]، وهو ما يوافق تعريف التوحيدي نفسه للتصوف: إنه «اسم يجمع أنواعاً من الإشارة وضروباً من العبارة، وجملته التذلل للحق بالتعزز على الخلق»[(١٣٠)]. فهل كان يقصد بذلك أن كتابه هذا صدر عن إملاء وإذن إلهي؟

هذا ما يقوله صراحة في أحد النصوص الخطيرة به، وتحديداً في الرسالة الخامسة عشرة، وفيها: «لعلك تقول بغفلتك وقلة تجربتك وقصور نظرك: فلو سكت في الجملة كان أصلح من هذه الاستغاثة المكررة، ومن هذا العويل الطويل... فالجواب عن قولك: إنك لو أحسست بالداعي إلى هذا القول، وبالمهيج على هذا التهويل، لكان عذري عندك مبسوطاً، وكان اعتراضك عني مقبوضاً، ولكنك لا تحس، ولا أظنك تحس... والله ما نسبت من هذه السطور الكثيرة والورقات المتصلة بحرف إلا بعد الخناق الشديد وعصر الفؤاد بالكره، وإلا بعد التلويح في المنام، وإلا بعد الإلقاء والإلمام، وإلا بعد الاعتراض في المقام والمقام. وكاد روحي يخرج في هذه الحال التي كانت تعرض، فرأيت الخطر بالبوح مع هذا الحث المتوالي أهو من هذا الصمت... على أنك لو أنصفت، علمت أني في كل ذلك واسطة مستخدم، ومستعار مستقدم، ليس لي في أطرافه أثر إلا ما يتعلق بالنسخ والهجاء... فإن صدقتني في هذا الخبر، فقد قضيت حق الإمام الجامع بيني وبينك في الطريقة؛ وإن كذبتني فمالي بعد هذا حيلة على الحقيقة... نعم سيدي! نطقت بالحق، ونطقت للحق. وما نطقت ولكنه أنطقني؛ على أنه ما أنطقني حتى أذن لي، ولا أذن لي حتى حلاني بحلية الخطباء... فكذا أجرى أمري... «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء».

لقد نقلت النص، على طوله، لأنه جد خطير في دلالاته، فوفق هذا النص لا يسمى التوحيدي رجل الطريقة، بل هو مأذون له أيضاً في النطق بالحقيقة، في «النطق للحق عن الحق» مخصوص اختصاصاً إلهياً بحلية الخطباء[(١٣١)].

---

(١٢٩) أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين شريبة، ط ٣ (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٩)، ص ٢٨١.

(١٣٠) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية**، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية؛ ١٢ (القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥٠)، ص ١١٥.

(١٣١) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **كتاب الإمتاع والمؤانسة**، ترجمة وتحقيق محمد الفاضلي (بيروت: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣)، ص ٦.

وأعلن لاحقاً ابن عربي صراحة في **الفتوحات المكية** أنه يتكلم عن طريق الإذن ويقف عندما يحد له وأن كتابه هذا لا يجري مجرى التواليف الأخرى، لأن قلوب المتصوفة «عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما ينفتح له الباب».

وحقيقة، ليس تصوف التوحيدي وقفاً على **الإشارات** دون سواه، ففي مطلع **الإمتاع والمؤانسة** نجده يقول: «نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين ووصل إلى خيرات الآخرة من كان من الزاهدين وظفر بالفوز والنعيم من قطع طمعه من الخلق أجمعين»(١٣٢). بل نراه يقرر أن متهميه رموه بالفسولة التي «اكتسبها بمخالطة الصوفية والغرباء المجتهدين الأدنياء الأردياء»(١٣٣). ويختم مجالسه بدعاء لابن سمعون الصوفي، وفي **الإشارات** يتغنى بالقوم قائلاً: «أيها القوم انتسبت لكم وعشقت اسمكم ولهجت بذكركم وحشمت القلوب إليكم».

وفي موضع آخر، نراه يأسف لعدم بلوغه مقامات العارفين «آهٍ ماذا ينفعني شوقي إليهم إذا لم أكن منهم، وماذا يجدي على نزاعي نحوهم إذا لم أعرف بينهم. . .»، فكأنه بين القبض والبسط لا سبيل إليه إلى معارج العارفين.

وسنعالج في الفقرة الحالية نقطتين رئيستين في ما يتعلق بتصوف التوحيدي وموقفه من المتصوفة: **أولاهما** منزلة العارف ودرجته من ديوان الأولياء والوجودية، **وثانيتهما** موقفه من الحلاج. ففي ما يخص النقطة الأولى نجد التوحيدي في أكثر من موضع يتوجه بالنداء إلى هذا العارف الواصل الذي يبدو مجهولاً مع أنه معلوم لكل سالك، يرفعه إلى مقام شيخه المرجى بقوله: «ولله الشكر على ما أفردك به من واستفردك له. . . وهذه درجة الأنبياء الذين هم بين الله والخلق». يستوقفنا هذا القول طويلاً: فعن أي نبوة يتحدث هنا؟ هل يتحدث عن أنبياء الأولياء، أم عن نبوة التشريع؟ أم عن النبوة المطلقة التي تحدث عنها ابن عربي في ما بعد؟

تكمن الخاصية المميزة للنبوة التي يتحدث عنها التوحيدي هنا في دور الوساطة بين الله والخلق والانتماء إلى دائرة الحضرة الإلهية، بيد أن التوحيدي الذي اتهم بالكفر والزندقة يؤكد أن النبي (ﷺ) هو هذا الشيخ

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٨.

المفرد المستفرد، وآية ذلك قوله «الحمد لله الذي أولاني منك مالا مباشرة إلا بتوفيقه وصلى الله الواحد الحق على العارف المحض»، فالإيراد المباشر لذكر النبي (ﷺ) هنا، هو إشارة إلى ما اصطلح عليه المتصوفة بالحقيقة المحمدية. فالنبي هو الشيخ الحقيقي، أي إن ما يستمد من علوم وأسرار من شيخ عارف بالله عندهم عبر رابطة الشيخ مرجعه النبي (ﷺ) صاحب المدد الأعظم، فليس غريباً أن ينعت التوحيدي المتصوفة بأنهم «ملوك الدنيا وسادة الآخرة»، وأن يتوجه إلى شيخه بألفاظ من مثل: يا لسان الوقت وواحد هذا الورى وعين الزمان، فالملك الحقيقي للقوم لا لأحد سواهم، وما أمراء الأرض إلا نواب لسان الوقت وواحد الزمان.

أما في ما يتعلق بموقفه من الحلاج، فعلينا أن نسجل بداية أن شيخه الخلدي كان معاصراً للحلاج، ومع ذلك أقصاه إقصاء تاماً من دائرة الولاية، والأمر ذاته قال به في ما يتعلق بالترمذي على ما مر. فيما نجد التوحيدي يتأثر بالحلاج لدرجة أنه ينشئ على غرار فتواه بالحج الروحي كتابه المفقود **الحج العقلي إذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي**، إضافة إلى استشهاده ببيته الشهير:

روحه روحي وروحي روحه   إن يشأ شئت وإن شئت يشأ

مع وجود نفحة بلاغية حلاجية في كلامه، بل نراه يقف موقفاً معاتباً من الحلاج من خلال الإيحاء إلى مأساته، ففي الرسالة الخامسة والعشرين من **الإشارات**، يذكر التوحيدي كلام عيسى (عليه السلام) إلى الحواريين: «**إنكم لن تدركوا ملكوت السماوات إلا بعد أن تتركوا نساءكم أيامى وأولادكم يتامى**».

ثم يعقب قائلاً: «وهذا رمز وراءه رمز وإشارة فوقها إشارة... لكن التقي مُلَجم، ولا بد من بعض السكوت، كما إنه لا بد من بعض القول. ومن قال كل ما عنده فقد باء بغضب من الله».

أهي إشارة إلى هذا الولي العيسوي الذي لم يأبه لـ «خطر البوح» مفضلاً إياه على الصمت المضني حتى باء بغضب الله بحسب أقوال منتقديه؟ وهل تحمل هذا الإشارة وتلك الإيماءة نقداً ضمنياً لسيف الشريعة المعبر عن غضب الله، وقد سلط على الرقاب بأيدي الساسة الذين يوظفونه في تصفية خصومهم؟

إن ثمة معطى أساسياً يقرب التوحيدي من مشرب الولاية على قدم الحلاج، غير أنه استخدم التقية والإشارة ولم يصرح بمنطوق العبارة، وكيف

تتأتى له القدرة على البوح، فيما «الرقيب يقظان يحصي أنفاسي، والعدو متكئ في ناحية، يهيئ أمراسي ويزلزل أركاني»؟ بحسب ما يقول، فلولا لزومه حد العبودية وتلطفه في تصفح الربوبية «لتمطيت على جوانب أسرار، ليس لأحد من البشر عنها خبر ولا أثر»، لكنه خشي على نفسه تبعات منطق البوح، ولم يستطع أن يحاكي الحلاج في صنيعه، فاكتفى بالاستشهاد، ليس الموت في سبيل الله، وإنما بالاستشهاد ببيت الحلاج الذي اقتطعه من سياقه، وكأنه يحمل ضمناً المقطوعة التي تغنى بها قائلها من قبل، مرموز وحشة الأنا وغربة النفس وإياس العارف من الخلق:

يا نسيم الريح قولي للرشا — لي حبيب حبه ملء الحشا

روحه روحي وروحي روحه — إن يشأ شئت وإن شئت يشأ

٣ ـ إخوان الصفا والتصوف

يعد إخوان الصفا ظاهرة من أهم الظواهر التي أنتجتها حضارة الإسلام، وبالرغم من الصعوبات التي تكتنف الكشف عن هويتهم أو تاريخ نشأتهم، إلا أنه يمكن القول إنهم خير من أدرك سلطة المعرفة الثقافية وعمل من خلالها على تغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية المحيطة بهم.

ومما لا شك فيه أنهم آمنوا بتأثير العلم وأنه يصح بديلاً، في محاولة إسقاط الحكم، من الثورات المسلحة التي عانى منها العالم الإسلامي طوال تاريخه، إذ سعوا إلى إقامة «مملكة الله» أو «دولة أهل الخير» على أنقاض «مملكة أو دولة أهل الشر».

ولا يزال هذا المنحى رابضاً في «الكتابات الباطنية عند فرق الشيعة والصوفية والفلاسفة الذين استخدموا نفس المنهج الرمزي كجابر بن حيان والسهروردي المقتول ومحيي الدين بن عربي، وغيرهم ممن حلقت أفكارهم في آفاق بعيدة من الخيال لاستخلاص الصورة المثالية لما يجب أن يكون عليه الفرد والمجتمع»[١٣٤].

إن محض النظرة المتأنية إلى مراتب الخلق في تنظيم إخوان الصفا، بل

---

(١٣٤) محمد فريد حجاب، **الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء**، تقديم عز الدين فودة (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢)، التقديم، ص ١٥.

ودلالة اسمهم الذي عرفوا به، لتفضي إلى تأكيد مدى إعجابهم بالمتصوفة وتخلقهم بأخلاقهم، إذ تعني كلمة الصفا الصفاء في المودة، وهي مقتبسة بدورها من المتصوفة الذين كانوا يدعون إلى صفاء القلب أو الباطن.

وليس غريباً، والحال هذه، أن يعرض إخوان الصفا للتصوف والمتصوفة في العديد من صفحات رسائلهم، ففي الرسالة التاسعة في **الأخلاق والآداب** عقدوا فصولاً في الحرص على الزهد ودرجات الناس ـ آفات الشبع وكثرة الأكل ـ في بيان علاقات أولياء الله عز وجل وعباده الصالحين[١٣٥]. وفي مواضع متفرقة من الرسائل تحدثوا بإعجاب بالغ عن خصال الزهاد وعصمة الأولياء وحفظهم ومنازلهم وحقهم في وراثة الأنبياء وأنهم صفوة الله في الخلق، ووضعوهم في أعلى مراتب الخلق التي أنشأوها، على نحو ما سنفصل في الفقرات التالية.

يؤكد إخوان الصفا بداية أن «أكثر الشرور التي تجري بين الناس إنما سببها شدة الرغبة في الدنيا والحرص على طلب شهواتها ولذاتها [والأهم] ورياستها (. . .) [وأن] أُس كل خير وأصل كل فضيلة الزهد في الدنيا (. . .) والرغبة في الآخرة»[١٣٦].

وهم بهذا يتفقون مع المتصوفة في منطلق تشخيص الداء، ومن ثم البحث له عن دواء، وفي معرض حديثهم عن خصالهم نجد الزهد في الدنيا يتربع على عرش هذه الخصال، وأن شعارهم يتمثل في كل من قلة الأكل وترك الشهوات ـ العفة والتصون، ويتبعها الكف والورع والحفظ والوقار والتقى والأمانة. . . إلخ ـ والسخاء والكرم والجود والبذل والمواساة والإحسان والإيثار والرأفة والرحمة ـ والحلم والأناة ـ والرضى والقناعة والكفاف واليأس من الطمع ـ والتوكل على الله والثقة والطمأنينة إليه. . . إلخ[١٣٧].

وهي صفات تقع في نقاط تماسّ مع أخلاق المتصوفة، فالمتصفون بهذه الصفات «هم أولياء الله وخالص عباده من المؤمنين»[١٣٨]. ذلك أن الله، جل

(١٣٥) إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، عني بتصحيحها خير الدين الزركلي، ٤ ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م)، ج ١، ص ٢٧٩ ـ ٢٩٤.

(١٣٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٩.

(١٣٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٢.

(١٣٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٤.

ثناؤه «رفع من هؤلاء طائفة وهم التائبون العابدون والصالحون الورعون المتقون المحسنون (. . .) الزاهدون في الدنيا العارفون عيوبها (. . .) وهم أولياء الله المخلصون وعباده المؤمنون وصفوته من خلقه أجمعين»[١٣٩].

كما يؤكد إخوان الصفا أن أولياء الله محفوظون من قبله سبحانه، تبعاً للنص القرآني: ﴿**إن عبادي ليس لك عليهم سلطان**﴾ (الحجر: ٤٢)، وأن «من علاماتهم وصفاتهم أيضاً حفظ الجوارح من كل ما لا يحل في الشريعة ولا يجوز في السنّة ولا يحسن في المروءة»[١٤٠].

وبعد عرضهم لصفات الأولياء واعتقادهم، يؤكد إخوان الصفا أن اعتقادهم هو «الاعتقاد الحق والرأي الصحيح الجميل» وأنه ينتج لهم «من صحة معرفتهم بربهم وتيقّن علمهم به، وذلك أنهم يرونه رؤية الحق في جميع تصرفاتهم ويشاهدونه في كل حالاتهم، لا يسمعون إلا منه ولا ينظرون إلا إليه ولا يرون غيره على الحقيقة، فمن أجل ذلك انقطعوا إليه عن الخلق واشتغلوا بالخالق عن المخلوق وبالرب عن المربوب»[١٤١].

وتناول إخوان الصفا مسألة منازل الأولياء ضمن مباحثهم الفلسفية، وبالأخص موضع الأبدال وسلطتهم في العالم، فالأولياء هم الورثة الحقيقيون للأنبياء وخلفاء الرسل في الأرض، إذ ورد عن النبي (ﷺ) أنه قال: «لا يزال في هذه الأمة أربعون رجلاً من الصالحين على ملة إبراهيم»، ويقال إن من هؤلاء الأربعين رجلاً أربعة منهم الأبدال وإنما سموا بذلك لأنهم بدلوا خلقاً بعد خلق وصُفوا تصفية بعد تصفية، على أن هؤلاء الأربعين منتقون من جملة أربعمائة من الزاهدين العارفين المحققين وهؤلاء الأربعمائة بدورهم منتقون كذلك من أربعة آلاف من المؤمنين التائبين المخلصين، وكلما مضى شخص من الأربعة قام في رتبته شخص من الأربعين، وإذا مضى شخص من الأربعين خلفه آخر من الأربعمائة وهكذا دواليك[١٤٢].

ويسوق إخوان الصفا الأحاديث نفسها التي يسوقها المتصوفة في سبيل التدليل على صحة منازل الأولياء، مؤكدين أن هؤلاء الأبدال يصرف الله بهم

---

(١٣٩) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٠.
(١٤٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٤ ـ ٢٨٥.
(١٤١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.
(١٤٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩٨.

العذاب عن أهل الأرض وأن من خالف طريقتهم وقع في شدة العذاب، وأن الله يصرف بهم الزلازل والكوارث والفتن حيث كانوا، وأن نصيبهم الاضطهاد كل زمان «إن تكلم منهم متكلم كُذب وأبعد وطرد وقيل قرين الشيطان ورأس ضلالة (. . .) واستذلوا [أولي السلطتين: السياسية والدينية] أولياء الله وأخافوهم [مع أنهم] الأخيار الأبرار الذين إن شهدوا لم يعرفوا، وإن غابوا لم يفتقدوا، يعرفهم أهل السماء ويُخفون على أهل الأرض، تشتاق إليهم البقاع وتحف بهم الملائكة (. . .) تبكي الأرض إذا فقدتهم ويسخط الجبار على بلد ليس فيه منهم أحد (. . .) وهم حجج الله على خلقه وصفوته من عباده»(١٤٣).

ويسمى الأبدال عند الإسماعيلية بـ «الحُرم الأربعة» وهم الذين يرافقون الإمام، وهم أمناؤه والمطلعون على كل أسرار الدعوة، ويؤكد البعض أن عبد الله بن المبارك كان أحد الحرم الأربعة(١٤٤). وهو ظن يؤكده أن معظم الإشارات التي تدل عليهم تؤكد أنهم كانوا من الزهاد(١٤٥).

وفي ما يخص موقع المتصوفة من مراتب البشر في الترتيب الذي قام به إخوان الصفا، نجدهم يحتلون موقع الصدارة في هذا الترتيب، فهم يرتبون الخلق ويوزعونهم على مراتب ثلاث، **أولاها**، مرتبة الخواص، وتضم كلاً من مرتبة العقلاء، وهي أدنى درجات الخواص ـ المؤمنين ـ العلماء والفقهاء ـ التائبين العابدين، «وهم الصالحون الورعون الذين رفعهم الله من جملة العلماء والفقهاء» ـ والزاهدين «وهم الذين رفعهم الله من مرتبة التائبين، وهم الزاهدون في الدنيا العارفون عيوبها (. . .) أولياء الله المخلصون (. . .) وهذه المرتبة هي غاية المراتب البشرية في الشرف، إذ ليس هناك درجة أشرف ولا أجل ولا أفضل من الزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة»(١٤٦)، **وثانيتها**، مرتبة العوام، و**ثالثتها**، مرتبة المتوسطين بين الخواص والعوام(١٤٧).

نجد المتصوفة إذاً على قمة هرم الخواص في مراتب إخوان الصفا،

---

(١٤٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٦.

(١٤٤) أبو المعالي حاتم بن عمران بن زهرة، «رسالة الأصول والأحكام،» في: عارف تامر، **خمس رسائل إسماعيلية** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٦).

(١٤٥) حجاب، **الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء**، ص ٧٥.

(١٤٦) إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، ج ١، ص ٣٥٧.

(١٤٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٠.

وتقابل مرتبتهم هذه مرتبة الإمام (القيادة العليا)، وهي «رتبة الذين انتبهت نفوسهم من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، وانتقشت بحياة العلوم والمعارف، وانفتحت لها عين البصيرة، فأبصرت بنور قلوبها ما كان غائباً عن حواسها من الأمور الروحانية (. . .) ورأت بعين اليقين أصناف الخلائق»[١٤٨].

كما تقابل مرتبة الإلهيين مراتب أهل المدينة الفاضلة، وبالمثل تقابل مرتبة النفس القدسية مراتب أهل النفوس، وأخيرا تقابل مرتبة الملائكة مراتب الموجودات[١٤٩].

كما نجد أن من شروط الداعي في النظام الإخواني أن يكون زاهداً في الدنيا قليل الرغبة فيها، وكما إن الشريعة في الفكر الصوفي شرط للحقيقة، فهي كذلك شرط للفلسفة في عرف إخوان الصفا، إذ يجمع مذهبهم بين العبادة الشرعية والعبادة الفلسفية، وهم يؤمنون كذلك بالظاهر والباطن، وأن الحقائق لا يعلمها إلا الخاصة، وأنها غلفت بغلاف ظاهري كيما يتفهمها العامة، وأنه ستر للباطن ولا يجب الوقوف عنده، لأنه لم يوضع إلا من أجل الباطن[١٥٠].

تتعدد نقاط التّماس التي تقع بين فكر المتصوفة وإخوان الصفا، ويمكن القول إن إخوان الصفا، على عكس الفلاسفة، أنصفوا المتصوفة، وأعادوا بعضاً من الاعتبار لهم، هذا الاعتبار الذي ضاع تحت دعاوى سياسية وأيديولوجية، أحسنت السلطة فيه توظيف خدامها ومنظريها. فيما اعترف إخوان الصفا بأن المتصوفة هم الورثة الحقيقيون لعرش الله وخلافته في الأرض، لا بالمعنى الذي يدعيه أصحاب مملكة الباطل، وإنما بالمعنى الذي قامت من أجله الخلافة في الأرض، خلافة قطب يحس بآلام الخلق، يزهد في السلطة ويحسن استخدامها إن آلت إليه، يحفظ الشريعة على الأمة، ويحيي السنّة في الملة، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويقيم حدود الله وينفذ الأحكام التي رسمها صاحب الشريعة، ويرد المظالم ويقمع أعداء الأمة ويكف الأشرار وينصر الأخيار، إنها الخلافة التي «يختص بها خلفاء [ورثة] الأنبياء»[١٥١].

---

(١٤٨) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨١.

(١٤٩) انظر: حجاب، المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٢٣.

(١٥١) إخوان الصفاء، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

٤ ـ ابن رشد والتصوف

يميز ابن رشد بداية بين كل من الطريق العقلي والطريق الصوفي، **فالأول** نظري بحت، فيما **الثاني** ذوقي شهودي وجداني، وبحسبه، فإن طريق المتصوفة لا يمتّ للعقل بصلة، فهو ليس طريقاً نظرياً مركباً من مقدمات تفضي إلى نتائج، أي ليس طريقاً استدلالياً.

وتُعد مسألتا الاتصال والتدليل على وجود الله من أهم المسائل التي انتقد فيها ابن رشد منهج المتصوفة، ففي معرض حديثه عن الاتصال أو الاتحاد الصوفي نراه يقرر أن «هذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية، ويبيّنُ أنهم لم يصلوها قط، إذ كان في وصولها معرفة العلوم النظرية (. . .) ولذلك، كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان، فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية الملكات التي عددت في كتاب **البرهان**»[١٥٢].

ويقابل هنا بين ما أسماه بالكمال الإلهي والكمال الطبيعي، **فالأول** يحصل فيه الاتصال بوصفه موهبة إلهية لا تتيسر إلا للسعداء من البشر، وتتدرج في **الثاني** المعرفة الإنسانية وتبدأ بالمحسوسات حتى حصول المعلولات في عقولنا، وإلى هذا الطريق يميل فيلسوفنا وينتقد المتصوفة لسلوكهم الطريق الأول.

وقد بالغ في موقفه هذا لدرجة القول إنه لا مجال للاتصال «إلا بالعلم وأن نقطة النمو البشري العليا ليست سوى النقطة التي تُبْلَغُ مَلكات الإنسان عندها إلى أقصى قوتها، ويُوصَلُ إلى الله عندما يخرق الإنسان بالتأمل حجاب الأمور ويجد نفسه مواجهاً للحق الأعلى، ونسك الصوفية باطل لا طائل فيه، وذلك أن غاية حياة الإنسان هي نصْر سمو النفس الأسمى على الحس، فمتى تم هذا بُلغت الجنة مهما كان الدين الذي يُجهر به، بيد أن هذه السعادة نادرة مُدّخرة للعظماء فقط»[١٥٣]، فزهد المتصوفة، وفقاً له، لا

(١٥٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص كتاب النفس لأرسطو**، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠)، ص ٩٥.

(١٥٣) إرنست رينان، **ابن رشد والرشيدية**، نقله إلى العربية عادل زعيتر (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧)، ص ١٥٦.

طائل من ورائه، وليس بمقدور المتصوف الوصول إلى السعادة المدخرة للعظماء فقط من الحكماء التي «لا تنال في غير المشيب بدوام التأمل مع الامتناع عن غير النافع، وذلك من غير احتياج إلى ضروريات الحياة»[١٥٤]. وهل يقوم الزهد إلا على التأمل والتدبر في ملكوت الله مع الامتناع عن كل ما لا حاجة فيه؟

ويميز ابن رشد في معرض حديثه عن الاتصال بين طريقين: طريق **أول**، يعد طريقاً علياً، يبدأ بالمحسوسات وينتهي منها إلى المعقولات. وطريق **ثانٍ**، يعتمد على الزهد والتقشف والعبادة، وواضح مما سبق أنه قد آثر «الطريق الأول ونقد الطريق الثاني لأنه طريق لا يتفق مع الجانب العقلي البرهاني الذي ينادي به ابن رشد دوماً»[١٥٥]، فالعقل بالنسبة إليه هو تلك القوة الناطقة التي يرفعها فوق كل القوى الأخرى، وبحسبه، يعد الطريق الصوفي طريقاً فردياً ذاتياً يستند إلى التجربة الشخصية التي لا تتشابه مع غيرها، ومن ثم تختلف من متصوف إلى آخر.

وعليه، لا يمكن إقامة البرهان العقلي استناداً إلى أقوال المتصوفة ما دامت تعبر عن نزعات شخصية وجدانية لا تستقيم وقضايا العقل، عقل ابن رشد الذي «يغلُب عليه المنطق والبحث العلمي، ويقل فيه النظر الصوفي الذي تروعه رهبة المجهول، كأنما يشعر به عن كثب، ويشعر به على الدوام»[١٥٦]. إذ يقر في **مناهج الأدلة** أن طريقة المتصوفة، وإن سلمنا بوجودها، إلا أنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس، لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثاً، على الرغم من أنه يعود ليقرر «نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لأن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها»[١٥٧].

---

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(١٥٥) عاطف العراقي، **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد**، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥)، ص ٢٥٥.

(١٥٦) عباس محمود العقاد، **ابن رشد** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢)، ص ٥٨.

(١٥٧) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٥)، ص ١٤٩.

ويؤكد ثانية أن المتصوفة «يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس، عند تجريدها، من العوارض الشهوانية، فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية مركبة من مقدمات ونتائج»[١٥٨].

وفي الواقع، إن ابن رشد الذي عانى اتهامات الغزالي للفلاسفة في **تهافت الفلاسفة** يقع في الخطأ نفسه الذي وقع فيه الأول من قبل، علماً أن الغزالي كتب كتابه هذا، وهو يصدر فيه عن المذهب الأشعري، وليس باعتباره متصوفاً، في الوقت الذي يبين ابن رشد في أحد نصوصه عدم قدرة العقل على تفسير بعض الظواهر المجهولة، فيقول: «وكذلك يمكن أن تكون هنا أشياء مجهولة الأسباب بالإضافة إلينا هي موجودة في ذات العقل الفعال. وبهذه الجهة أمكن إعطاء أسباب الرؤيا وغير ذلك من الإنذارات الآتية، وإنما كان هذا القصور لنا لمكان الهيولي»[١٥٩].

فها هو يعترف بقصور العقل عن إدراك بعض الظواهر وفقاً لمنطق العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، والطريق الصاعد في الاتصال، ما دام المرء محجوباً بكثافة الهيولي، لا يرى ما هو موجود على الحقيقة في ذات العقل الفعال من أمور معلومة لذاتها موجودة فيه، فعبارته السابقة، «تزعزع ثبات عقيدة ابن رشد، وتهتك حرمة تقديسه للطريق الصاعد في الاتصال، وتفتح باب الاعتقاد أمام الجمهور في التصوف الذي ينكره ويرفضه، ولا يؤمن به ولا يدعيه، بالقدر الذي تفتح فيه الباب أمام الجمهور للاعتقاد في الكرامات»[١٦٠]، والرؤى والأحلام وخوارق العادات التي يعجز العقل الإنساني عن الوصول إليها، فما الظن بوجود الله تعالى؟

وعند حديث ابن رشد عن أدلة إثبات الخالق عز وجل، نقد فرقة الحشوية، لأنهم لا يسمحون بالتأويل العقلي. وانتقد المتصوفة على الأساس نفسه، فهم يرون أن معرفة الله تحصل به، وأن المعرفة كلها ليست إلا نوراً يقذفه الله في النفس بعد تخليصها من العوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(١٥٩) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو**، تحقيق عثمان أمين (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٨)، ص ١٤٥.

(١٦٠) مجدي محمد إبراهيم، **مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية**، تصدير عاطف العراقي (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠١)، ص ٦٥.

على المطلوب، وقد مر من قبل قول النوري بعجز العقل وعدم قدرته على الوصول إلى الخالق، فالعقل محدث لا يدل إلا على محدث مثله، وليس بمقدورنا أن ننفذ إلى القديم من خلاله.

آمن ابن رشد تماماً بأن «الطريق الصوفي لا يمكن أن يلتقي والطريق العقلي. إن حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تتقابلان تقابل الأضداد، نظراً لأن التجربة الصوفية ليست راجعة إلى الحس وإلى العقل (. . .) إنهم أرباب أحوال لا أصحاب الأقوال. يصلون إلى هذه الأحوال بالإلهام وهو ما لا واسطة في حصوله بين النفس والباري»[١٦١]، إذ ترتكز المعرفة، بحسبه، على المقارنة الأساسية بين الوجود المحسوس والوجود المعقول، أي الصعود من الأول الجزئي إلى الثاني الكلي، أو التدرج من المحسوسات ثم الوصول إلى المعقولات.

وهكذا يتبين لنا غلوه في نقد المتصوفة، فالطريق العقلي هو الآخر يمكن أن نطلق عليه أنه فردي، وأن التفكير الفلسفي هو الآخر، لا يصح للناس كافة، وآية ذلك، دعوى ابن رشد نفسه بعدم السماح بالكلام بالمنطق الفلسفي أمام العوام، وفيما تختلف التجربة الصوفية من متصوف إلى آخر، يختلف التفكير العقلي من إنسان إلى آخر، وكان الأحرى بآخر فلاسفة المسلمين أن يبتعد عن التعميم، أَوَليس ذلك أول دروس الفلسفة؟

وختاماً، يمكن القول إن وعي الذات الصوفي لا يضع نفسه بالضد من فرق الإسلام الأخرى، بقدر ما يجعل نفسه معدن الحقيقة، أي التجلي الأمثل لوحدة العلم والعمل والإخلاص لها في الحال، ففي مقابل الموقف المغالي حيناً، القاسي أحياناً، لمصنفي الملل والنحل من المتصوفة، كان هؤلاء يعلنون على الدوام أن التعدد والتسامح وقبول الآخر أمر ضروري وقيمة كبرى في منطق التصوف، وأن الكل في واحد، وأن تعدد المناهج والسبل لا ينفي اجتهاد الآخر.

يقول فريد الدين العطار في هذا السياق «إني لأعلم علم اليقين أن فرق الإسلام، وإن بلغت اثنتين وسبعين فرقة، لن تكون غداً أمام الحق إلا واحدة،

(١٦١) العراقي، **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد**، ص ٢٦٠.

فلماذا أقول إن هذه الفرقة ضالة فاسقة، وإن تلك على الصراط المستقيم».
فأين ذلك من نبرة الاستعلاء التي تميز بها خطاب المتكلمين؟

أما الفلاسفة، فكانوا أميل إلى التجريد النظري في حكمهم على المتصوفة، ومع أن التصوف في الأساس، يتقاطع وكل من النظر العقلي والرياضة الروحية، وهو ما يتبدى واضحاً في مسألة المعرفة بصفة خاصة، إلا أن ابن رشد غالى في موقفه منهم بلا مبرر عقلي! فالكمال الإنساني لا يتحقق بالميل كلية إلى أحد الطريقين، وإنما بالجمع بينهما، وهنالك يبلغ السالك، متصوفاً كان أم فيلسوفاً درجة «عين الكمال» و«حق الكمال». وهذا الوسط في الجمع بينهما يتسق ووسطية الإسلام التي تستقي منها التجربة الصوفية هويتها وأصالتها.

خاتمـــــة

طرحنا منذ البدء عدة تساؤلات حول السلطة والمتصوفة، وبيّنا أن كلاً منهما تحتل موقعاً متميزاً في الفكر الإنساني بصفة عامة، فالسلطة مطلب إنساني في الأساس، وتتدخل بشكل مباشر وغير مباشر في أدق تفاصيل الحياة الإنسانية، والتصوف كذلك نزعة إنسانية، تشتد الحاجة إليها كلما طغت الجوانب المادية في الحياة. وهي مدعوّة بشدة، حالياً لتأسيس نظام من الوعي الروحي العميق، وإشاعة نموذج من التعايش السلمي بين شعوب العالم، ويجدر بها أن تؤدي دوراً محورياً في إعادة تشكيل المجتمع الإنساني وإعادة هيكلة أوضاعه وفق مبادئها الإنسانية المشتركة، وعبر آليات تساهم في قبول الآخر عوضاً عن مجابهته، وفي التواصل الحضاري بديلاً من «صراع الحضارات» وفي حسن استخدام السلطة في مقابل النزعة السياسية الماكيافيللية التي تؤسس لعبادة الأنا وأطماع سوق المال و«تشييء» الإنسان.

مثّل المتصوفة، على مدار التاريخ، أحد تجليات الإسلام في أبعاده الدينية والسياسية والاجتماعية. وسيزاولون هذا التاريخ في المستقبل المنظور، لأن التصوف، في الأساس، هو استجابة لرغبة لا يمكن قمعها، استجابة صادقة للحياة الروحية، وتتجلى هذه الرغبة الجامحة بعنفوانها كله، كلما أصبحت القوى المادية مفرطة الإحكام، كما إنها لا تغير حياة المتصوف الداخلية فحسب، بل طبيعة اندماجه في المجتمع ككل.

وفيما لا تؤمن السلطة إلا بما يتوافق ومصالحها الذاتية، تفرض التجربة الصوفية التنوع والاختلاف، وتبذر بذور الحرية في رحم التسلط والقهر والاستبداد، وفي عالم مضطرب كالذي نعيشه، شديد الغليان، يتمسك

الصوفي في وجوده الصامت، بإثبات أن علاقة شخصية مع الله تبقى احتمالاً ممكناً. ومثل هذه العلاقة تفرض نفسها وبقوة، على الأقل، مع ذلك المتعالي فوق كل أنواع السلطات الزمنية القائمة، سياسية كانت أم دينية أم ثقافية.

ويمضي الولي في مسيرته، في كل الأحوال، غير عابئ بالسلطات القائمة كافة، ولا يطلب شيئاً منها، ومن ثم يجب عليها أن تنزعج لأمره، غير أن ما تخشاه السلطات في الحقيقة، هو أن يتسع نطاق الحقيقة، ذلك أنها تكشف بنور الله ومحبته بواطن المرء، فتتبدل صفاته. أفلا يضع الولي بمجرد وجوده وحدة أنماط التفكير والعقل والمصلحة الشخصية على سبيل المثال، موضع تساؤل لدى أولئك الذين قصروا حياتهم على هذا العالم الفاني بدل أن يصرفوها إلى الله؟ وحتى لو التزم الولي الصمت ولاذ بالسكوت، ألا تدل سلوكياته وحياته على ما في السلطة من «بغي» و«تسلط» و«خروج عن النص» الإسلامي؟ ذلك أن قوة التصوف الحقيقية إنما تكمن في القدرة على «البذل» و«العطاء»، وأيضاً في قدرة المتصوف على «التضحية» و«الفداء» من أجل الخلق.

كما تكمن بطولة المتصوفة الحقيقية في ما وقر في نفوسهم من أن ثمة سبيلاً إلى الاتصال بالمتعالي والالتصاق بشكل متوازٍ بمشاغل الخلق والاكتواء بعذاباتهم، فالمتصوف قريب من الله قريب من الناس، «ملكه مباح ودمه هدر» ومن علامات صدقه في بدء إرادته فراره عن الخلق، ومن علامات فراره عن الخلق وجوده للحق، ومن علامات صدق وجوده للحق رجوعه إلى الخلق.

ومن ثم كان المتصوفة أشد الناس شعوراً بغربة الإسلام، بعكس معظم الفقهاء الذين كانوا يمضون في ركاب السلطة، وكان أول أدواره «الزهد» ثورة ضد كل من سلطة الدولة وسلطة رجال الدين وسلطة المال، باحتكامه إلى الضمير الإنساني، بعدما جرى إنزال الله إلى عوامل المصلحة والسلطة السياسية وإشكاليات العقل ومعضلاته، أي بعدما تحول الله إلى كيان، سار في وسائل القوى المتصارعة ومصالحها ومساعيها وأدلتها الجدلية على النحو الذي ألمحنا إليه في فصول الكتاب.

ليس غريباً، والحال هذه، أن يكون اسم المتصوفة قد أطلق لأول مرة في مصر على جماعات تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتتدخل في شؤون الحاكم، متصدية لجور الحكام وظلمهم، متسببة في خلع بعض الولاة، كأبي

اسحق المعتصم، أحد ولاة مصر في عهد المأمون، مؤمنين بجدوى العمل السياسي، معتبرين التصوف عقيدة وجهاداً، وبخاصة بعد انتقاله من مرحلة، كان فيها مأخوذاً ضمن غيره، إلى مرحلة صار فيها مستقلاً واضح الملامح والقسمات، وبعد تحوله على المستوى السوسيولوجي من اللاشكلية إلى الشكلية، ومن اللااتحاد إلى التنظيم والتعقيد.

وحتى بعد اختلاطه بالفلسفة، فإن فلسفته لم تكن بلا معنى أو غير قادرة على تقديم إجاباتها المنهجية، تطرح التجربة الصوفية أسئلة، وتحاكم، وتحلل قضايا ذات دلائل سياسية واجتماعية من نحو عدالة الله، وأخلاقية السلوك ونيابة الحق في الخلق وما شابه ذلك.

وفضلاً عن ذلك، يؤسس اهتمام المرجعية الصوفية بالسياسة لمعنى سياسي ـ أخلاقي، يتعدى مبدأ المنفعة المادية لدى المشتغلين بها من الأغيار، وتتمخض المعرفة الصوفية عن تحد للسلطات الثلاث القاهرة: سلطة الدولة، وسلطة الدين، وسلطة المال.

وبحسب المتصوفة، كان يمكن الحضارة الإسلامية أن تتجاوز انجازاتها الحضارية العظيمة بعشرات، إن لم نقل بمئات المرات، لولا حرص الأنظمة الحاكمة على السلطة وصراعها من أجل الحصول عليها، ولولا عدم احتكامهم وافتقارهم إلى تجربة صوفية تحول دون الظلم والقهر والاستبداد. ذلك أن التصوف هو الذي يقي السلطة من الفساد، بتوفيره ثوابت نقية، وسماحه بالجمع بين معانقة الحق ومخالطة الخلق والرباط الروحي والممارسة السياسية، ويرى البعض أن فساد السياسة راجع بالأساس إلى فساد في التجربة الصوفية، أي إخفاقاً في حمل النفس على مراد الله، وفشلاً في تجربة التخلية والتحلية.

ويرجع أساس الفساد في التجربة السياسية إلى أنها مقطوعة الصلة بتجربة صوفية في الأساس، أو انقطعت عنها بعد وصلٍ حدث في البداية، إذ يقل رجوع السياسي لذاته من حين لآخر لتعهدها والرجوع بها إلى الله، أي بتوقفه عن ترويض نفسه ومجاهدتها حتى لا تقع في أمراض السلطة، وعلى رأسها الهوى المتبع، والإعجاب بالنفس، وإيثار الدنيا على الآخرة، وحب الجاه، والتسلط. . . إلخ.

ويراهن الكثيرون حالياً على قدرة المتصوفة في التعبير عن الشكل المستقبلي للإسلام، ولا ينبع هذا الرهان ولا تلك الرؤية الاستراتيجيه من

فراغ، بل يتأسسان على جدل طويل دائر حول ما إذا كان التصوف الإسلامي ينطوي على حلول للأزمات السياسية المعاصرة أم لا، وما إن كان فيه ما يقرب بين الإسلام والليبرالية، وما إذا كانت قيمه تساهم في التواصل الحضاري ونبذ العنف والتطرف والإرهاب.

وبغضّ النظر عن الأيديولوجيا التي تحرك هؤلاء، فإن التصوف يعدّ بحق بمثابة قلب الإسلام، ما دام تحقيقاً للعقيدة الإسلامية الحقة الجامعة بين العقل والروح، السياسة والدين، الحق والخلق، بل نجد أحد أهم المختصين بالتصوف الإسلامي في جامعة لوكسمبورغ، وهو إريك جيوفري، يؤكد أن مستقبل العالم الإسلامي سيكون حتماً للتيار الصوفي، إذا كانت معظم المشاكل التي تعانيها الأمة الإسلامية بسبب التسلط وفساد الأنظمة الحاكمة.

وإذا كانت مرجعية السلفي المعاصر في تبنّي موقف ما إزاء الأحداث الجارية هي فعل السلف الصالح، فعلى المتصوف المعاصر أن يستلهم دور مرجعيته الصوفية في اتخاذ موقف معارض ومقاطع ومناهض لأشكال الظلم والتسلط والاستبداد كافة، بدل أن يتماهى مع السلطة القائمة وينسحب من خضمّ الحراك السياسي، مستبدلاً مرجعيته الأولى بمشيخة طرق، لا تنهض بدورها في مقاومة الاستبداد والتسلط.

وفي اعتقادي، يصلح التصوف قاعدة لمشروع سياسي، أو على الأقل بوسعه أن يشكل إطاراً عاماً لمشروع سياسي ناجع، إذ يُنتج التصوف من ناحية، قيماً ذات مدلولات سياسية بيّنة، يأخذ بعضها معنى سياسياً محضاً، أو ينطوي في جانبه الفلسفي واللغوي العام على جوانب تمس ظاهرة السلطة، كمقومات الإمامة في الولاية الصوفية وعناصرها الرئيسة: العصمة ـ الشفاعة ـ الكرامة.

كما يؤسس التصوف لقيم أخلاقية ـ سياسية، مثل التسامح والانفتاح والانخراط والمشاركة ومقاومة التسلط، آخذين بالاعتبار أن التصوف ينتج ما يطلق عليه علماء النفس والاجتماع مبدأ «الثناقيمية» أي قيماً متعارضة أو متضادة، فاللغة الصوفية على سبيل المثال تُعلي، في رمزيتها استغلاقها على الأفهام، من قيم التمسك والتعاون ووحدة الهدف والمصير والانتماء للجماعة داخل مجتمع المتصوفة.

لكنها، وعلى النقيض من ذلك، تُعزز من انتشار قيم التسلط داخل الجماعة، إذ تحتكر القلة فك شفراتها، وتمتلك القدرة على تأويلها، ومن ثم

يكون بمقدورها أن تقود الأغلبية ممن تسهم محدودية معرفتهم في تقليص درجة حريتهم في التساؤل والنقاش والمعرفة.

لكن ذلك يبقى كله رهن حركة الواقع أو استقلال وتمسك المتصوفة بهذا الفكر الذي هو بمثابة المحك الحقيقي الذي يكشف ما إذا كان المتصوفة قد حولوا هذه الأفكار إلى طاقة إيجابية، أم استمرأوا التخاذل واتسموا بالخنوع والسلبية.

وفي قراءتنا لموقف المتصوفة من السلطة، بدا واضحاً أن الاتجاه الأغلب لدى المتصوفة تمثل في معارضة السلطة على تنوعها، فالزهد في ما يمتلكه السلطان من مال وجاه، يجعل المتصوف أكثر قوة في مواجهته وأعلى قدرة في التمرد عليه، لذا كان رفض رشوة السلطان، مقابل التخلي عن قضايا الجماهير أو مباركة التصرفات السلطوية ضد مصلحة الأمة، خياراً استراتيجياً لمعظم المتصوفة.

ويقودنا هذا إلى حقيقة مفادها أن اهتمام المتصوفة بالسياسة لم يكن اهتماماً سياسياً أو تاريخياً فحسب، كما خُيّل للبعض، وإنما كان، إضافة إلى ذلك، اهتماماً صوفياً، ينبع من مقام «التقوى»، ويدور حول معاني العظة والاعتبار بالمعنى الصوفي، ففي الوقت الذي تلهج فيه العامة بحديث ساستها بغية «الحظوة»، يولع المتصوفة أيضاً بحديث الأمراء والجبابرة، ليقفوا على تصاريف قدرة الله فيهم. كما ينبع اهتمامهم هذا من إيمانهم بمسؤولية الإنسان وواجبه تجاه مجتمعه ووطنه وأمته.

وبديهي أن يعارض المتصوف واقع الظلم الذي يتكشف له بعين بصيرته، وأن يلتزم الحق والعدل والصدق، فهم أهل الحق يتوقون إلى معانقة الحق وسيلة للخلاص من الواقع المرفوض، إذ يرون السلطة في أيدي من لا يفقه شيئاً غير التلذذ بامتيازاتها، بينما يريدونها سلطة مثقف، يحس في ذاته بما يزيد على المطالب الخسيسة للحكام، مثالاً للقطب الذي يرى بنور الله ويتصرف وفق إرادته.

وحقيقة القول، إن اتخاذ المتصوفة مقاطعة السلطة مبدأ لا يعني عدم اهتمامهم بشؤون الخلق، وإنما على العكس من ذلك، يعد موقفهم هذا امتداداً لموقف بعض الصحابة والتابعين الذين اعتزلوا الساحة السياسية، معلنين رفضهم القاطع الدخول في سجالات سياسية ذات صبغة دينية، إذ

يرفض المتصوف سلطة الدين التي وظفت في خدمة السلاطين، ويسعى جاهداً للاستقلال عن السلطة السياسية بارتفاعه المحايد عن هوى المتصارعين على السلطة، وبخاصة بعدما بدا لهم واضحاً أن الأمة ماضية في طريقها إلى التضحية بالشريعة لصالح السياسة، ومن ثم، كان موقف المتصوفة شديداً تجاه فقهاء السلطة الذين تحالفوا مع ممثلي السلطة السياسية، مؤسسين لأقوى أنواع التسلط والقهر والاستبداد، حيث لم تتوقف أولوية السياسي على الديني ـ والحال هذه ـ على جانب دون آخر، وإنما تشمل كل الحقول التي تمارس فيها السلطة فعلها، فمن تبنّي منهج تصفية الخصوم وقمع المعارضين والمناوئين باسم الدين، إلى تبرير الاستعانة بالأعداء في مجابهة الثورات الداخلية، إلى إزاحة الأنداد داخل محيط الأسرة الحاكمة... إلخ، في كل الأحوال كان واقع ممارسة السلطة المستغلة للدين هو مصدر الداء.

ومن ناحية أخرى، يتجاوز خطر الممارسة الصوفية نطاق المريد ليشمل التجربة الصوفية بأسرها، ذلك أن قرار البحث عن «فتح الله» أمر يُقلق الجماعة وسلطاتها المعنوية والسياسية، ما دامت حياة المتصوف تتقدم بحسب ما جف به القلم في الغيب، وليس وفقاً لمعطيات السلطة ورسمها البياني، وإنما بحسب الصحبة المستمرة واستجابة الله.

ومن ثم، لا يخلو مسار الولي في البحث من مصادمات ومجابهات مع السلطة القائمة، إذ يبقى مستقبله مرتبطاً بفضل الله ونعمته، أي بعيداً عن سلطة القرار السياسي.

كما إن بروز الولي في المجتمع إلى جانب كل من الوالي والفقيه يقلق السلطة السياسية والدينية على حد سواء، ولا يتوافق مع معايير الانتقاء التي تفرضها الدولة، فكل مستقبل من هذا القبيل يمكن أن يبلور انتفاضة كامنة، ناهيك بأنه يضع، بمجرد وجوده، الأشياء والممارسات كافة موضع تساؤل، ولا ينفك يرجع بالأشياء إلى مبدأها الأول، فيما يمارس وظائف سياسية أيضاً، كالحيلولة دون تجاوزات السلطة واعتباطها ورفع الأذى عن الخلق ومقاومة كل أساليب التعسف والجور، لذا كانت السلطة السياسية ـ ولا تزال ـ تنظر إلى المتصوفة على الدوام باعتبارهم إما حلفاء إستراتيجيين أو أعداء متوقعين.

تميز المتصوفة عن غيرهم من خلال أمر آخر، وهو ارتباطهم، في الأغلب، بالفقراء والمستضعفين، لذا كان للمتصوفة سلطة تفوق سلطة الخلفاء

أنفسهم لدى العامة، فما الوالي أمام الولي؟ وما الخليفة أمام قطب يحبه الله ويأتمر الكون بأوامره؟

كما تحيل العلاقة بين الشيخ والمريد، في تشابهاتها، مع الخدمة في دار الخليفة، ففي الحالين معاً، نجد الرعاية والبحث عن الأمان وانتظار «الفتح» بغضّ النظر عن طبيعة هذا الفتح المنتظر وما إذا كان تحقيقه بفضل عامل «المنّة» أو «الكسب».

ويمثل الإرغام طابع السلطة المميز في كل الأحوال. وبالنسبة إلى المتصوفة، فقد ذاقوا ويلات الاضطهاد والتشريد، وتعرض أغلبهم لموجات من السجن والتعذيب، وعانوا النفي والتنكيل طوال تاريخهم. وكانت معظم هذه الحالات تتم بإيعاز من الفقهاء وممثلي السلطة الدينية على وجه الخصوص.

لكن، وفي المقابل، كان من المتصوفة من يتعاطى والسلطة القائمة، وخضعت آراؤهم للتوظيف المحرم، فالآراء المتعلقة بالطاعة وتحبيب الفقر والزهد في الدنيا وعدم استحسان الخروج المسلح على السلطة الجائرة، هذه الآراء وغيرها، كانت تصب في مصلحة السلطة السياسية على وجه الخصوص.

ويبقي الحلاج مثالاً للمتصوف الحق الذي قدم حياته ثمناً لتجربته الروحية ـ السياسية، خارجاً عن إطار الانسجام القائم بين التصوف والهيئات الرسمية وفق ما أسس له أستاذه الجنيد من قبل، وأتمه الغزالي في ما بعد.

المراجـــع

١ ـ العربيــة

كتــب

الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين. **أخلاق العلماء**. قدم له وعلق عليه ممدوح حسن محمد. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٦.

آل ياسين، راضي. **صلح الإمام الحسن**. ط ٤. بيروت: منشورات ناصر خسرو، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

إبراهيم، حسن. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**. ط ١٣. القاهرة: مكتبة النهضة؛ بيروت: دار الجيل، ١٩٩١.

إبراهيم، مجدي محمد. **مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية**. تصدير عاطف العراقي. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠١.

ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي. **الكامل في التاريخ**. عني بمراجعة أصوله والتعليق عليه نخبة من العلماء. ط ٤. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣.

ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى. **رسائل ابن باجة الإلهية**. حققها وقدم لها ماجد فخري. بيروت: دار النهار، ١٩٦٨. (الدراسات والنصوص الفلسفية؛ ١)

ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**. القاهرة: دار الكتب المصرية، [د. ت.].

ابن تونس، خالد. **التصوف قلب الإسلام**. [بيروت]: دار الجيل، ٢٠٠٥.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **جامع الرسائل**. تحقيق محمد رشاد سالم. القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦٩. (مكتبة ابن تيمية، القسم الأول ـ المؤلفات؛ ٢)

ـــــ . **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. تحقيق وتعليق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور. القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٩٧١.

ـــــ . **الصوفية والفقراء**. راجعها وعلق عليها أسامة محمد عبد العظيم حمزة. القاهرة: دار الفتح، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

ـــــ . **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢.

ـــــ . **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**. راجعه السيد الجميلي. ط ٢. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٤.

ـــــ . **مجموعة الرسائل والمسائل**. [د. م.]: لجنة التراث العربي، [د. ت.].

ـــــ . **مجموعة الفتاوى**. اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧. ٣٧ ج.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **تلبيس إبليس**. عني بنشره للمرة الثانية... محمد منير الدمشقي. [ط ٢]. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية؛ مكتبة النهضة، ١٩٢٨.

ـــــ . **صفة الصفوة**. تحقيق محمود فاخوري ومحمد رواس. القاهرة: مكتبة التوعية الإسلامية، [د.ت.].

ـــــ . **صيد الخاطر**. بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.].

ـــــ . **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط ٢. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

ـــــ . **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**. دراسة وتحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا؛ راجعه نعيم زرزور. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢. ١٨ ج.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل**. القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ ـ ١٣٢١ هـ/ ١٨٩٩ ـ ١٩٠٣م. ٥ ج.

ابن حنبل، أحمد. **كتاب الورع**. تحقيق زينب إبراهيم القاروط. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ ابن خلدون**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٥٧.

ـــــ . **مقدمة ابن خلدون**. مهد لها، ونشر الفصول والفقرات الناقصة من طباعتها، وحققها، وضبط كلماتها، وشرحها، وعلق عليها، وعمل فهارسها علي عبد الواحد وافي. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. [القاهرة: د. ن.]، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تلخيص كتاب النفس لأرسطو**. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠.

ـــــ . **تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو**. تحقيق عثمان أمين. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٨.

ـــــ . **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٥.

ابن الزيات، أبو يعقوب بن يحيى التادلي. **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**. تحقيق أحمد توفيق. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، ١٩٩٧.

ابن الساعي، أبو طالب على بن أنجب. **أخبار الحلاج**. حقق أصوله وعلق عليه موفق فوزى الجبر؛ تقديم هادي العلوي. ط ٣. [دمشق]: دار الطليعة الجديدة، ٢٠٠٤.

ـــــ . **أخبار الحلاج أو مناجيات الحلاج وهو من أقدم الأصول الباقية في سيرة الحسين بن منصور الحلاج البيضاوي البغدادي**. اعتنى بنشره وتصحيحه وتعليق الحواشي عليه ل. ماسينيون وب. كراوس. باريس: لاروز، ١٩٣٦.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **الإشارات والتنبيهات**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨.

ـــــ . **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات وقصة سلامان وأبسال**. القاهرة: المطبعة الهندية، ١٩٠٨.

ـــــ . **النجاة في المنطق والإلهيات**. القاهرة: نشر الكردي، ١٩٣٨.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن حبيب. **العقد الفريد**. شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الإبياري؛ تقديم عبد الحكيم راضي. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٤. (سلسلة الزخائر؛ ١١٣)

ابن عربي، محيي الدين. **رسائل ابن عربي، رقم ٣**. تحقيق سعيد عبد الفتاح. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٢.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. **تهذيب تاريخ دمشق الكبير**. هذبه ورتبه عبد القادر بدران. ط ٢. بيروت: دار المسيرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، [د. ت.].

ابن عياض، القاضي عياض بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. تحقيق أحمد محمود. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٧.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٣.

ـــــ . **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**. تحقيق جميل غازي. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٨.

ـــــ . **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**. تحقيق محمد حامد الفقي. ط ٢. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **تجارب الأمم**. ليدن: نشر ليونيه كيتاني، ١٩٠٩. ١٧ مج.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست**. تحقيق غوستاف فلوغل. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤. (روائع التراث العربي؛ رقم ١)

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **الإشارات الإلهية**. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول، ١٩٥٠. (دراسات إسلامية؛ ١٢)

ـــــ . **كتاب الإمتاع والمؤانسة**. ترجمة وتحقيق محمد الفاضلي. بيروت: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣.

أبو راس، محمد الشافعي. **نظم الحكم المعاصرة**. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٤.

أبو غدة، عبد الفتاح. **العلماء العزاب الذين آثروا العلم على الزواج**. دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٥.

أبو الفضل، خالد مدحت. **الاستبداد والمرجعية في الخطاب الإسلامي: دراسة الحالة المعاصرة**. ترجمة محمد صقر عيد؛ تقديم أنور إيمان. دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

الأخضر، لطيفة. **الإسلام الطرقي: دراسة في موقعه من المجتمع ومن القضية الوطنية**. تونس: سراس للنشر، ١٩٩٣.

إخوان الصفاء. **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**. عني بتصحيحها خير الدين الزركلي. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م. ٤ ج.

أدونيس (علي أحمد سعيد). **الصوفية والسوريالية**. ط ٣. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦.

أرسطوطاليس. **السياسة**. ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٤٧.

أركون، محمد. **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.

ـــــ . **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**. ترجمة وتحقيق هاشم صالح. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

الإسلام الصراط المستقيم. بإشراف كنيث و. مورغان؛ ترجمة محمود عبد الله يعقوب؛ مراجعة نور الدين الواعظ. [بغداد؛ بيروت؛ نيويورك]: مؤسسة فرانكلين المساهمة للطباعة والنشر، ١٩٦١.

إسماعيل، محمود. **دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي**. القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٤.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. عني بتصحيحه هلموت ريتر. استانبول: مطبعة الدولة، ١٩٩٢.
ج ١: **الجليل في الكلام**.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨.

إلياد، ميرسيا. **التنسيب والولادات الصوفية**. ترجمة حسيب كاسوحة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٩. (سلسلة دراسات فكرية؛ ٥٣)

إمام، إمام عبد الفتاح. **الطاغية**. ط ٣. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧.

أمين، أحمد. **حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي**. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٢]. (ذخائر العرب؛ ٨)

ـــــ. **ظهر الإسلام**. ط ٧. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٩.

أندريه، تور. **التصوف الإسلامي**. ترجمة عدنان عباس علي. كولونيا، ألمانيا: دار الجمل، ٢٠٠٣.

أوكان، عمر. **النص والسلطة**. ط ٢. الرباط: أفريقيا الشرق للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

الأيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. **شرح المواقف**. قام بتصحيحه والتعليق عليه محمد بيصار. ط ٢. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.

باختين، ميخائيل. **الخطاب الروائي**. ترجمة محمد برادة. القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٧.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**. عني بتصحيحه ونشره ريتشرد يوسف مكارثي. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٨. (منشورات جامعة الحكمة في بغداد، سلسلة علم الكلام؛ ٢)

بدران، إبراهيم وسلوى الخماش. **دراسة في العقلية العربية: الخرافة**. ط ٣. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٨.

بدوي، عبد الرحمن. **أرسطو عند العرب**. الكويت: دار القلم، ١٩٧٨.

ـــــ . **تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني**. ط ٢. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٨.

ـــــ . **شخصيات قلقة في الإسلام**. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٤. (دراسات إسلامية)

ـــــ . **شطحات الصوفية**. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩. (دراسات إسلامية؛ ٩)

ـــــ . **شهيدة العشق الإلهي ـ رابعة العدوية**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [د. ت.].

برغسون، هنري. **ينبوعا الأخلاق والدين**. تعريب سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٤.

بركات، حليم. **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

ـــــ . **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

بركة، عبد الفتاح. **الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية**. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧١.

بروكلمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلامية**. ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٥.

بريم، روبرت. **المثقفون والسياسة**. ترجمة عاطف أحمد فؤاد. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥.

بشته، أندراوس وعادل تيودور خوري. **الإصغاء إلى كلام الله في المسيحية والإسلام**. إعداد مشير باسيل عون. جونية، لبنان: المكتبة البولسية، ١٩٩٧. (مركز الأبحاث في الحوار المسيحي الإسلامي؛ ٥)

البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**. دمشق: [د. ن.]، ١٩٤٥.

البغدادي، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر. **أصول الدين**. القاهرة: دار زاهد القدسي للطباعة والنشر والتوزيع، [د. ت.].

ـــــ . **الفرق بين الفرق**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة صبيح، [د. ت.].

بغورة، الزواوي. **مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠.

بقلي، روزبهان. **كتاب كشف الأسرار**. عني بتصحيحه نظيف محرم خوجه. استانبول: [د. ن.]، ١٩٧١.

ـــــ . **كتاب مشرب الأرواح**. عني بتصحيحه نظيف محرم خوجه. استانبول: [د. ن.]، ١٩٧٣.

بلعلي، آمنة. **الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين: دراسة**. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١.

بلقاسم، خالد. **الكتابة والتصوف عند ابن عربي**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤.

بورديو، بيير. **الرمز والسلطة**. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦.

تامر، عارف. **خمس رسائل إسماعيلية**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٥٦.

التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين. عرف الكتاب وترجم للمؤلف وخرج أحاديثه، وعلق حواشيه محمد زاهد بن الحسن الكوثري؛ تقديم محمد محمود الخضيري؛ عني بنشره، وراجع أصله، ووقف على طبعه السيد عزت العطار الحسيني. [د. م.]: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م.

الترمذي، الحكيم. **بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب**. تحقيق نقولا هير. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٨.

ـــــ . **ختم الأولياء**. تحقيق عثمان يحيى. بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٥.

التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي. **مدخل إلى التصوف الإسلامي**. ط ٣. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩١.

التنوخي، أبو علي المحسن بن علي. **فرق الشيعة**. تحقيق عبد المنعم الحفني. القاهرة: دار الرشاد، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

ـــــ . **كتاب جامع التواريخ المسمى نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**. اعتنى بتصحيحه د. س. مرجليوث. القاهرة: مطبعة أمين هندية، ١٩٢١.

التواتي، مصطفى. **التعبير الديني عن الصراع الاجتماعي في الإسلام**. ط ٢. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٣.

توفلر، ألفن. **تحول السلطة بين العنف والثروة والمعرفة**. تعريب فتحي حمد بن شتوان ونبيل عثمان. ط ٢. [طرابلس الغرب، ليبيا]: مكتبة طرابلس العلمية، ١٩٩٦.

تيزيني، طيب. **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**. [دمشق]: دار دمشق؛ دار الجيل، ١٩٧٩.

تيليش، بول. **الدين.. ما هو؟**. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. [القاهرة]: مكتبة دار الكلمة، ٢٠٠٤.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد. **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

ثمرات الامتنان: دراسات أدبية ولغوية مهداة إلى الأستاذ الدكتور العلامة حسين نصار بمناسبة بلوغه الخامسة والسبعين. أعدها وأشرف عليها عادل سليمان جمال. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢.

الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. (نقد العقل العربي؛ ٤)

ـــــ . **المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. ط ٤. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٥.

جالبريث، جون كينيث. **تشريح السلطة**. ترجمة عباس حكيم. ط ٢. دمشق: [المنارة للإنتاج الإعلامي]، ١٩٩٤.

الجرجاني، علي بن محمد. **كتاب التعريفات**. [القاهرة: د. ن.]، ١٣٠٦هـ/ ١٨٨٩م.

جرونباوم، جوستاف فون. **حضارة الإسلام**. ترجمة عبد العزيز توفيق. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.

الجزار، أحمد. **فخر الدين الرازي والتصوف**. ط ٢. الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٠.

ـــــ . **قضايا وشخصيات صوفية**. الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠١.

ـــــ . **المعرفة عند أبي سعيد ابن أبي الخير**. الإسكندرية: منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٠.

ـــــ . **الولاية بين الجيلاني وابن تيمية**. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٠.

جعفر الصادق (الإمام). **كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن (بحسب «حقائق التفسير» و«زيادات حقائق التفسير» للسلمي الشافعي)**. تقديم علي زيعور. بيروت: دار البراق، ٢٠٠٢.

جعيط، هشام. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥.

الجنابي، ميثم. **الحضارة الإسلامية روح الاعتدال واليقين**. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، [٢٠٠٥].

ـــــ . **حكمة الروح الصوفي**. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠١.

الجندي، عبد الحليم. **أحمد بن حنبل، إمام أهل السنة**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٠.

الجنيد البغدادي، أبو القاسم الجنيد بن محمد. **تاج العارفين، الجنيد البغدادي: الأعمال الكاملة**. تحقيق سعاد الحكيم. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٤.

ـــــ . **السر في أنفاس الصوفية**. تحقيق عبد الباري محمد داود؛ مراجعة جودة محمد أبو اليزيد المصري. القاهرة: دار جوامع الكلم، ٢٠٠٣.

جولدتسيهر، أجناس. **العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية**. نقله إلى العربية وعلق عليه محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٤٦.

الجيلاني، عبد القادر. **الغنية لطالبي طريق الحق**. ط ٢. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م. ٢ ج في ١ مج.

ـــــ . **الفتح الرباني والفيض الرحماني**. تحقيق وضبط أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبه. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٦.

ـــــ . **فتوح الغيب**. ط ٣. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٣.

الحامد، أبو بلال عبد الله. **المشكلة والحل: الاستبداد والشورى**. بيروت: الدار العربية للعلوم والنشر، ٢٠٠٤.

حجاب، محمد فريد. **الفلسفة السياسية عند إخوان الصفاء**. تقديم عز الدين فودة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.

حجازي، مصطفى. **الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية**. [الدار البيضاء]: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

ـــــ . **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور**. ط ٩. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

حسن، عمار علي. **الصوفية والسياسة في مصر**. ط ٢. القاهرة: دار شرقيات، ٢٠٠٧.

الحفني، عبد المنعم. **معجم مصطلحات الصوفية**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٠.

ـــــ . **الموسوعة الفلسفية**. تونس: دار المعارف، ١٩٩٢.

الحلاج، أبو المغيث الحسين بن منصور. **ديوان الحلاج**. تحقيق ودراسة وتفسير كامل مصطفى الشيبي. باريس: منشورات أسمار، ٢٠٠٥.

ـــــ . **كتاب الطواسين**. تحقيق لويس ماسينيون. باريس: [د. ن.]، ١٩١٣.

حمودي، عبد الله. **الشيخ والمريد: النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة**. ترجمة عبد المجيد جحفة. ط ٣. الرباط: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٣. (سلسلة المعرفة الاجتماعية؛ ٢١٧)

الحنبلي، أبو يعلى. **طبقات الحنابلة**. بيروت: دار إحياء الكتب العربية؛ دار المعرفة، [د. ت.].

خالد، خالد محمد. **الدولة في الإسلام**. ط ٣. القاهرة: دار ثابت للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

خرطبيل، سامي. **أسطورة الحلاج**. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٩.

خنافر، دولة خضر. **في الطغيان والاستبداد والدكتاتورية**. [د. م.]: دار المنتخب العربي، ١٩٩٥.

الخوري، فؤاد اسحق. **الذهنية العربية، العنف سيد الأحكام**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣.

الخيون، رشيد. **معتزلة البصرة وبغداد**. لندن: دار الحكمة، ١٩٩٧.

الدالي، محمد صبري. **الخطاب السياسي الصوفي في مصر: قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع**. القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٤م.

دريفوس، أوبيرد وبول رابينوف. **ميشيل فوكو مسيرة فلسفية**. ترجمة جورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.].

دلوز، جيل. **المعرفة والسلطة: مدخل لقراءة فوكو**. ترجمة سالم يفوت. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

دوبريه، ريجيس. **نقد العقل السياسي**. ترجمة عفيف دمشقية. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٦.

دوفرجيه، موريس. **في الدكتاتورية**. ترجمة هشام متولي. ط ٢. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٧.

دي لابواسييه، اتين. **مقال في العبودية المختارة**. ترجمة مصطفى صفوان. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٠.

دياب، محمد حافظ. **سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا**. الجزائر: دار موفم للنشر، ١٩٩١.

ديكنز، ميشيل. **معجم علم الاجتماع**. ترجمة إحسان محمد الحسن. بغداد: دار الرشيد للنشر، ١٩٨٠.

الديلمي، أبو الحسن على بن محمد. **سيرة الشيخ الكبير أبي عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي**. ترجمة إبراهيم الدسوقي شتا. القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٧٧.

ديلو، ستيفن. **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**. ترجمة ربيع وهبة؛ مراجعة علا أبو زيد. [القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣. (المشروع القومي للترجمة؛ العدد ٤٦٧)

ذكرى ابن سينا. القاهرة: منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٢.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٢. ٤٧ ج.
ج ٢٣: **حوادث ووفيات، ٢٥١ ـ ٢٦٠ هـ.**

ـــــ . **سير أعلام النبلاء**. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.].

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ومعه بحث في الصوفية والفرق الإسلامية**. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٠.

ـــــ . **التفسير الكبير**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥.

الرازي، يحيى بن معاذ. **جواهر التصوف**. جمع وتبويب وشرح وتعليق سعيد هارون عاشور. القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٢.

رسائل العدل والتوحيد. دراسة وتحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١.

روزنتال، فرانز. **مفهوم الحرية في الإسلام**. ترجمة وتقديم رضوان السيد. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨.

رينان، إرنست. **ابن رشد والرشيدية**. نقله إلى العربية عادل زعيتر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧.

الزبيدي، مرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**. دراسة وتحقيق علي يسري. بيروت: دار الفكر، [د. ت.].

الزركلي، خير الدين. **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٢.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٧.

الزوبي، ممدوح. **الطرق الصوفية ظروف النشأة وطبيعة الدور**. دمشق: دار الأهالي للطباعة والنشر، ٢٠٠٤.

زيعور، علي. **العقلية الفلسفية ونفسانية التصوف**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي. **طبقات الشافعية الكبرى**. تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. [د. م.]: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

سبيلا، محمد. **الأيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

ستار، ناهضة. **بنية السرد في القصص الصوفي: المكونات، والوظائف، والتقنيات ـ دراسة**. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٣.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد. **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**. بغداد: [د. ن.]، ١٩٦٣.

السراج، أبو النصر عبد الله بن علي. **اللمع**. حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. القاهرة: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٠.

سرور، طه عبد الباقي. **الحلاج شهيد التصوف الإسلامي**. بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٦١.

السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين. **تسعة كتب في أصول التصوف والزهد**. حققها وعلق عليها سليمان إبراهيم آتش. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣.

ـــــ . **طبقات الصوفية**. تحقيق نور الدين شريبة. ط ٣. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٩.

ـــــ . **كتاب الفتوة**. تحقيق إحسان ذنون الثامري ومحمد عبد الله القدحات. عمّان: دار الرازي، ٢٠٠٢.

السمرقندي، نصر بن محمد بن إبراهيم. **بستان العارفين**. القاهرة: مكتبة مصر بالفجالة، ٢٠٠١.

السنهوري، عبد الرزاق. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. ترجمة نادية عبد الرزاق السنهوري؛ مراجعة توفيق محمد الشاوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

السهروردي، أبو حفص عمر بن محمد. **عوارف المعارف**. نشر على هامش إحياء علوم الدين للغزالي. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م. ٤ ج.

السهروردي، أبو النجيب. **كتاب آداب المريدين**. تحقيق مناهم ميلسون. القدس: معهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، ١٩٧٧.

السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**. بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤.

ـــــ . **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

السيد جاسم، عزيز. **متصوفة بغداد**. ط ٢. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تاريخ الخلفاء**. تحقيق وفهرسة سعيد محمود عقيل. بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٣.

ـــــ . **الحاوي للفتاوى في الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو والإعراب وسائر الفنون**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٥٩.

ـــــ . **الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير**. القاهرة: [دار الكتب العربية]، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م. ٣ ج.

الشافعي، حسن محمود. **فصول في التصوف**. القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٩١ ـ ١٩٩٢.

شاكر، محمود. **التاريخ الإسلامي**. بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٩٩١.

الشطنوفي، نور الدين. **بهجة الأسرار ومعدن الأنوار**. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٣٠هـ/ ١٩١٢م.

الشعراني، عبد الوهاب. **تنبيه المغترين في أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر**. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.

ـــــ. **لطائف المنن والأخلاق**. بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٨.

شلق، الفضل. **الأمة والدولة: جدليات الجماعة والسلطة في المجال العربي الإسلامي**. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣.

ـــــ. **نهاية الإقدام في علم الكلام**. حرره ألفرد جيوم. بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.].

شودكيفيتش، ميشيل. **الولاية**. ترجمة أحمد الطيب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠. (المشروع القومي للترجمة؛ ٢٣٦)

شوفيلي، جان. **التصوف والمتصوفة**. ترجمة عبد القادر فنيني. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ١٩٩٩.

الشيبي، كامل مصطفى. **الصلة بين التصوف والتشيع**. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

ـــــ. **الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري**. بغداد: [د. ن.]، ١٩٦٦.

الشيخ موسى، عبد الله. **الكاتب والسلطة**. ترجمة بشير السباعي. القاهرة: دار مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩.

شيدر، هانز هينرش. **روح الحضارة العربية**. ترجمة عبد الرحمن بدوي. [القاهرة]: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩.

صالح، أحمد عباس. **اليمين واليسار في الإسلام**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.

صيام، شحاته. **الدين الشعبي في مصر: نقد العقل المتحايل**. الإسكندرية: رامتان للنشر والتوزيع، ١٩٩٥.

الصديق، حسين. **الإنسان والسلطة: إشكالية العلاقة وأصولها الإشكالية**. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٧٨.

الصوفي، أبو سعيد. **أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبو سعيد**. تحقيق ذبيح الله صفا. طهران: [د. ن.]، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨. (ذخائر العرب؛ ٣٠)

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. **كتاب الحوادث والبدع**. تونس: [د. ن.]، ١٩٥٩.

الطويل، توفيق. **الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها**. ط ٢. القاهرة: دار النهضة، ١٩٦٧.

عابد، نفيسة. **أصحاب الكرامات**. القاهرة: المطبعة الفنية، ١٩٨٧.

عاصي، حسن. **التصوف الإسلامي**. بيروت: مؤسسة عز الدين، ١٩٩٤.

عباس، قاسم محمد. **الحلاج ـ الأعمال الكاملة**. بيروت: رياض الريس للنشر، ٢٠٠٢.

عبد الباقي، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**. القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠١.

عبد الفتاح، صفاء حافظ. **نظم الحكم في الدولة العباسية: من أوائل القرن الثالث الهجري إلى دخول بني بويه بغداد**. [د. م.]: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٦.

عبد الرازق، مصطفى ولويس ماسينيون. **الإسلام والتصوف**. إعداد لجنة ترجمة دائرة المعارف: إبراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس وحسن عثمان. القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٩.

عبد اللطيف، محمد فهمي. **السيد البدوي أو دولة الدراويش في مصر**. [د. م.]: مطبعة الحرية، ١٩٤٨.

العجم، رفيق. **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**. بيروت: [مكتبة لبنان]، ١٩٩٩.

العراقي، عاطف. **المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد**. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

عفيفي، أبو العلا. **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**. [الإسكندرية]: دار المعارف، ١٩٦٣.

العكبري، عبيد الله بن محمد بن بطة. **الشرح والإبانة عن أصول السنّة والديانة**. دمشق: [د. ن.]، ١٩٥٨.

العلوي، هادي. **فصول من تاريخ الإسلام السياسي**. ط ٢. نيقوسيا، قبرص: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٩.

ـــــ. **محطات في التاريخ والتراث**. دمشق: دار الطليعة الجديدة، ١٩٩٧.

ـــــ. **مدارات صوفية: تراث المشاعية في الشرق**. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٧.

علي بن أبي طالب. **نهج البلاغة**. شرحه محمد عبده؛ حققه وزاد في شرحه محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.].

العيادي، عبد العزيز. **ميشيل فوكو: المعرفة والسلطة**. بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٩٤.

عيسى، لطفي. **أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ**. تونس: دار سيراس للنشر، ١٩٩٣.

غرامشي، أنطونيو. **كراسات السجن**. ترجمة عادل غنيم. [د. م.]: دار المستقبل العربي، ١٩٩٤.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. القاهرة: مطبعة مصطفى بابي الحلبي، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.

ـــــ . **فضائح الباطنية**. حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.

ـــــ . **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد**. عارض أصوله وعلق حواشيه وقدم له إبراهيم آكاه جوبوقجي وحسين آتاي. أنقرة: [د. ن.]، ١٩٦٢.

ـــــ . **كتاب الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين: أصناف المغرورين**. تحقيق عبد اللطيف عاشور. القاهرة: مكتبة القرآن، [د. ت.].

ـــــ . **مشكاة الأنوار في توحيد الجبار**. تحقيق سميح دغيم. بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٤.

ـــــ . **ميزان العمل**. ط ٢. القاهرة: المطبعة العربية، ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م.

الفاسي، شمس الدين. **حقيقة التصوف**. القاهرة: دار مايو الوطنية للنشر، [د. ت.].

فروخ، عمر. **التصوف في الإسلام**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٤٧.

فروم، إريك. **الخوف من الحرية**. ترجمة وتحقيق مجاهد عبد المنعم مجاهد. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

فنسنك، أ. ي. **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**. تحقيق فؤاد عبد الباقي.

فوكو، ميشيل. **إرادة المعرفة**. ترجمة وتحقيق جورج أبي صالح ومطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠. (الأعمال الكاملة لميشيل فوكو)

ـــــ . **استعمال اللذات**. ترجمة جورج أبي صالح؛ مراجعة وتقديم مطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩١.

ـــــ . **الانهمام بالذات**. ترجمة جورج أبي صالح؛ مراجعة وتقديم مطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢.

ـــــ . **جينالوجيا المعرفة**. ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨.

ـــــ . **حفريات المعرفة**. ترجمة سالم يفوت. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦.

ـــــ . **دروس ميشيل فوكو**. ترجمة محمد ميلاد. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٤.

ـــــ . **الكلمات والأشياء**. ترجمة مطاع صفدي [وآخرون]. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠. (الأعمال الكاملة لميشيل فوكو)

ـــــ . **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**. ترجمة وتحقيق علي مقلد ومطاع صفدي؛ تقديم مطاع صفدي. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠. (الأعمال الكاملة لميشيل فوكو)

ـــــ . **نظام الخطاب**. ترجمة وتحقيق محمد سبيلا. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٤.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب بن محمد. **القاموس المحيط**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧.

القرطبي، أبو مروان بن حيان. **المقتبس في أخبار بلد الأندلس**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٦٥.

القرطبي، عريب بن سعد. **صلة تاريخ الطبري**. القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٩٣٩.

القشيري، أبو القاسم. **الرسالة القشيرية**. تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف. طهران: انتشارات بيدار؛ القاهرة: طبعة مصورة عن طبعة دار الشعب، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م.

ـــــ . **الرسائل القشيرية**. حققها وعلق عليها وصححها محمد حسن. [باكستان]: المعهد المركزي للأبحاث الإسلامية، [د. ت.].

ـــــ . **لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم**. قدم له وحققه وعلق عليه إبراهيم بسيوني؛ صدّر له حسن عباس زكي. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٧١.

القمودي، سالم. **سيكولوجيا السلطة: بحث في الخصائص النفسية المشتركة للسلطة**. ط ٢. لندن؛ بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٠.

كاسبر، ر. **الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي: مصادره وآثاره، تحليل ونقد**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٣.

الكاشاني، جمال الدين عبد الرزاق بن أحمد. **اصطلاحات الصوفية**. حققه وقدم له وعلق عليه عبد الخالق محمود. [د. م.]: دار المعارف، ١٩٨٤.

كبرى، نجم الدين. **فوائح الجمال وفواتح الجلال**. ترجمة وتحقيق يوسف زيدان. القاهرة: دار سعاد الصباح، ٢٠٠٣.

الكبسي، محمد علي. **ميشيل فوكو: تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد**. تونس: دار سيراس للنشر، ١٩٩٣.

الكتبي، أبو عبد الله محمد بن شاكر. **فوات الوفيات**. ٢ ج. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٨٣هـ/ ١٨٦٦م.

الكحلاوي، محمد. **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية: الحلاج وابن عربي نموذجاً**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. **الكليات**. تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري. دمشق: [د. ن.]، ١٢٤١هـ/ ١٩٨٢م.

الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحق. **التعرف لمذهب أهل التصوف**. تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. [د. م.]: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٤.

الكمشخانوي، أحمد بن مصطفى. **جامع الأصول في الأولياء**. تحقيق أديب نصر الدين. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧.

ج ١: **الأولياء وأوصافهم**.

ج ٣: **معجم الكلمات الصوفية**.

ماسينيون، لويس. **آلام الحلاج: شهيد التصوف الإسلامي**. ترجمة الحسين مصطفى حلاج. بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.

ــــ . **مجموع نصوص غير منشورة تتعلق بتاريخ التصوف في الإسلام**. باريس: [د. ن.]، ١٩٢٩.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٩٤.

ــــ . **قوانين الوزارة وسياسة الملك**. تحقيق ودراسة رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

مبارك، زكي. **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**. بيروت: دار الجيل، [د. ت.].

متز، آدم. **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. ط ٢. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٧. ٢ ج.

مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد ٢٠. طرابلس الغرب: كلية الدعوة الإسلامية، [د. ت.].

المحاسبي، الحارث بن أسد. **رسالة المسترشدين**. ترجمة، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. دمشق: [د. ن.، د. ت.].

ـــــ . **الوصايا**. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. القاهرة: مطبعة صبيح، ١٩٦٥.

محمد بن منور ميهني. **أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد**. ترجمة وتقديم إسعاد قنديل؛ مراجعة يحيى الخشاب. القاهرة: الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٩.

محمود، عبد الحليم. **التصوف عند ابن سينا**. القاهرة: مكتبة دار العروبة، [د. ت.].

ـــــ . **الحارث بن أسد المحاسبي: أستاذ السائرين**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٢.

محمود، عبد القادر. **الفلسفة الصوفية في الإسلام: مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة**. [القاهرة]: دار الفكر العربي، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧.

مراد، سعيد. **التصوف الإسلامي رياضة روحية خالصة**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٩.

المرتضى، الشريف. **الأمالي**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. ط ٣. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠. ٢ ج.

المسعودي، أبو الحسن على بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجواهر**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة الإسلامية، [د. ت.].

المعجم الوسيط. القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٦١.

المكي، أبو طالب محمد بن علي بن عطية. **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**. حققه وقدم له وعلق حواشيه محمود إبراهيم محمد الرضواني. القاهرة: مكتبة دار التراث، ٢٠٠١.

الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن. **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**. قدم له وعلق عليه محمد زاهد بن الحسن الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

المناوي، عبد الرؤوف. **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**. دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٩.

موجز دائرة المعارف الإسلامية. تحرير م. ت. هوتسما، ت. و. أرنولد ور. هارتمان؛ ترجمة إبراهيم زكي خورشيد، أحمد الشنتناوي وعبد الحميد يونس. [الشارقة]: مركز الشارقة للإبداع الفكري، ١٩٩٨.

موسى، عبد القادر. **الاغتراب في تراث صوفية الإسلام: دراسة معاصرة**. بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠١.

الموسوعة الإسلامية العامة. إشراف محمود زقزوق. المنامة، البحرين: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

الموسوعة الفلسفية العربية. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦.
مج ١: **الاصطلاحات والمفاهيم**.

ميثا، فاروق. **الغزالي والإسماعيليون: العقل والسلطة في إسلام العصر الوسيط**. ترجمة سيف الدين القصير. بيروت؛ لندن: دار الساقي، ٢٠٠٥.

النسفي، نجم الدين أبو حفص عمر بن محمد. **شرح العقائد النسفية**. حققه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد. ط ٢. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. ط ٨. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.

نصار، ناصيف. **منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر**. ط ٢. بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

النقيب، خلدون حسن. **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

نور الدين، عبد السلام. **الحقيقة والشريعة في الفكر الصوفي: قراءة في نصوص الحلاج والغزالي**. ط ٢. دمشق: دار كنعان، ٢٠٠٤.

نيكلسون، رينولد. **الصوفية في الإسلام**. ترجمة نور الدين شريبة. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥١.

ـــــ. **في التصوف الإسلامي وتاريخه**. ترجمة أبو العلا عفيفي. القاهرة: [لجنة التأليف والترجمة والنشر]، ١٩٤٧.

الهجويري، أبو الحسن. **كشف المحجوب. تحقيق إسعاد قنديل؛ مراجعة يحيى الخشاب. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٥.**

هندس، باري. **خطابات السلطة من هوبز إلى فوكو**. ترجمة ميرفت ياقوت؛ مراجعة وتقديم ياسر قنصوة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥. (المشروع القومي للترجمة؛ ٧٤٠)

الهيثمي، أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر. **الفتاوى الحديثة**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٠.

هيغل، جورج ويلهلم فردريك. **محاضرات في فلسفة التاريخ**. ترجمة وتقديم وتحقيق إمام عبد الفتاح إمام؛ مراجعة فؤاد زكريا. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، [د. ت.]. (المكتبة الهيغلية؛ ١)

ج ١: **العقل في التاريخ**.

ياسين، إبراهيم محمد. **دلالات المصطلح في التصوف الفلسفي**. [بيروت]: دار المعارف، ١٩٩٩.

ياسين، عبد الجواد. **السلطة في الإسلام: العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**. ط ٢. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

يفوت، سالم. **سلطة المعرفة**. الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٥.

اليوسف، يوسف سامي. **مقدمة للنفري**. دمشق: دار الينابيع، ١٩٩٧. (سلسلة التصوف الإسلامي؛ ١)

دوريـات

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. «كتاب الشهر: الحسن البصري.» علق عليه ورقم آياته محمد زين العابدين العزازي؛ مراجعة علي أحمد الخطيب. **مجلة الأزهر الشريف**: أيلول/ سبتمبر ١٩٨٧.

أبو زيد، نصر حامد. «اللغة، الوجود، القرآن: دراسة في الفكر الصوفي.» **الكرمل** (رام الله): العدد ٦٢، ٢٠٠٠.

إسماعيل، محمود. «فقهاء الرب وفقهاء السلطان.» **أدب ونقد** (القاهرة): السنة ٢١، العدد ٢٢٦، حزيران/ يونيو ٢٠٠٤.

ــــ. «النقد التأويلي عند بعض مؤرخي الإسلام.» **أدب ونقد**: السنة ٢١، العدد ٢٢٤، نيسان/ أبريل ٢٠٠٤.

أومليل، علي. «الإسلام والدولة الوطنية.» **الفكر العربي** (معهد الإنماء العربي، بيروت): ««المجتمع والسلطة»: دراسات في أنثربولوجيا السياسة والاجتماع»: العددان ٣٣ ـ ٣٤، آب/ أغسطس ١٩٨٣.

بالانديه، جورج. «الدين والسلطة.» ترجمة غسان زيادة. **الفكر العربي**: العددان ٣٣ ـ ٣٤، آب/ أغسطس ١٩٨٣.

برادة، محمد. «الكتابة، الحرية، ومواجهة الانهيار.» **الكرمل**: العدد ٨٢، شتاء ٢٠٠٥.

بلقاسم، خالد. «الصورة في كتابات ابن عربي.» **الكرمل**: العدد ٨٥، خريف ٢٠٠٥.

بن عامر، توفيق. «الصوفية والعقيدة الجبرية.» **دراسات فلسفية وأدبية** (جمعية الفلسفة بالمغرب): العدد ٥، ١٩٨٠، والعدد ٦، ١٩٨١.

الجابري، صلاح. «الرؤية الصوفية وتطور الوعي في إطار العمل الحديث.» **مجلة كلية الدعوة الإسلامية**: العدد ٢٠، [د. ت.].

الجنابي، ميثم. «الحضارة الإسلامية: الواحدية والروح الثقافي.» **أدب ونقد**: السنة ١٩، العدد ١٩٨، شباط/ فبراير ٢٠٠٢.

حرب، علي. «التصوف الإسلامي هل هو نفي العقل أم عجزه عن التحقق؟: بحث في عقلانية الجنيد.» **الفكر العربي**: العدد ١٥، حزيران/ يونيو ١٩٨٠.

ــــ . «الهوية، الثقافة، السياسة.» **الفكر العربي**: العددان ٣٣ ـ ٣٤، آب/ أغسطس ١٩٨٣.

حروق، محمود عبود. «مفهوم الخاصة في التصوف الإسلامي: في تكريم البروفسور جان موريس فييه.» **مجلة حوليات فرع الآداب العربية** (بيروت، جامعة القديس يوسف، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، معهد الآداب الشرقية): مج ٦، ١٩٩١ ـ ١٩٩٢.

حنفي، حسن. «الفلسفة العربية والمجتمع العربي المعاصر: موقفنا الحضاري.» **المستقبل العربي**: السنة ٨، العدد ٧٦، حزيران/ يونيو ١٩٨٥.

ــــ . «قراءة جديدة للكواكبي في: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد.» **وجهات نظر**: العدد ٣٧، شباط/ فبراير ٢٠٠٢.

خلف، فتح الله. «الاغتراب في الإسلام.» **عالم الفكر**: السنة ١٠، ١٩٧٩.

دحماني، نور الدين. «الصورة الفنية في الخطاب الشعري الصوفي.» مجلة **حوليات التراث** (الجزائر): العدد ٢، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤.

دراج، فيصل. «الكتابة الروائية وتاريخ المقموعين.» **الكرمل**: العددان ٧٦ ـ ٧٧، صيف ـ خريف ٢٠٠٣.

دو كروسول، يولاند. «بلوى السلطة في كتاب الأدب الكبير لابن المقفع وبعض الموضوعات المتداخلة بين «الأدب» والأدب الصوفي في العصر العباسي.» **المشرق**: السنة ٧٨، العدد ٢، تموز/ يوليو ـ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤.

الزايد، محمد. «الفلسفة وماهية السلطة.» **الفكر العربي**: العددان ٣٣ ـ ٣٤، آب/ أغسطس ١٩٨٣.

زعبوي، عادل. «مدخل لدراسة علم الاجتماع السياسي.» **الفكر العربي**: العددان ٣٣ ـ ٣٤، آب/ أغسطس ١٩٨٣.

زهري، خالد. «الحرية بين مطالب الفلاسفة ومقاصد الصوفية.» مجلة **فضاءات** (المركز العالمي لدراسات وأبحاث الكتاب الأخضر، الجماهيرية الليبية): العدد ١٠، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣.

الزواوي، رضا. «**من العقيدة إلى السياسة**: أو نشأة مجال الأمير/ الملك في التاريخ العربي **الإسلامي**.» **المجلة التونسية للدراسات الفلسفية**: السنة ١، العدد ٢، آذار/ مارس ١٩٨٤.

زيدان، يوسف. «**هل كان التوحيدي** صوفياً أو فيلسوفاً؟.» **فصول** (عدد خاص «أبو حيان التوحيدي»، ج ١): السنة ١٤، العدد ٣، خريف ١٩٩٥.

سليمان، خالد. «**من الذي** ساق الحلاج إلى حتفه؟.» **أدب ونقد**: السنة ١٨، العدد ٢٠٢، حزيران/ يونيو ٢٠٠٢.

السيد، رضوان. «**جدليات** العقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة في الفكر السياسي **العربي**.» **الفكر العربي** : السنة ٢، العدد ١٥ (الفلسفة والأيديولوجيا)، حزيران/ يونيو ١٩٨٠.

ـــــ . «المجتمع **والسلطة**: إشكاليتا الاستمرار والوحدة.» **الفكر العربي**: العددان ٣٣ ـ ٣٤، آب/ أغسطس ١٩٨٣.

شرماط، عبد السلام. «**الظاهرة** الصوفية: الأصول والتأسيس.» مجلة **فضاءات**: العدد ١٠، تشرين **الثاني**/ نوفمبر ٢٠٠٣.

شقرون، محمد. «**الظاهرة** الدينية كموضوع للدراسة: شروط وإمكانية قيام سوسيولوجيا دينية في **المجتمعات**.» **المستقبل العربي**: السنة ١٢، العدد ١٣٣، آذار/ مارس **١٩٨٣**.

الشيبي، كامل مصطفى. «رأي في اشتقاق كلمة صوفي.» **مجلة كلية الآداب** (بغداد): العدد ٥، ١٩٦٢.

شيلغر، آلن غولد. «نحو سيمياء الخطاب السلطوي.» ترجمة مصطفى كمال. مجلة **بيت الحكمة** (الدار البيضاء): السنة ٢، العدد ٥، ١٩٨٧.

«الصوفية: المتن والظاهرة.» حوار مع الشيخ أحمد القطعاني أجراه جمال الزايدي. مجلة **فضاءات**: العدد ١٠، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٣.

العبد الله، حامد. «جدلية العلاقة بين الدين والسياسة: دراسة في الاتجاه التوفيقي في الفكر السياسي الإسلامي.» **مجلة العلوم الاجتماعية**: السنة ٢٤، العدد ٣، خريف ١٩٩٦.

عبد الكريم، فريد. «حق مقاومة السلطة الجائرة في المسيحية والإسلام والفقه الدستوري.» مجلة **فكر للدراسات والأبحاث** (القاهرة؛ باريس): العدد ٣، ١٩٨٤.

العزب، يسري. «مذكرات الصوفي بشر الحافي لصلاح عبد الصبور: قراءة نقدية.» **مجلة إبداع**: السنة ٣، العدد ١٢، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٥.

العلام، عز الدين. «السلطان بين العمران والسياسة: ملاحظات في الفكر السياسي السلطاني.» **الوحدة** (الرباط): السنة ٤، العدد ٤٦، تموز/ يوليو ١٩٨٨.

العلواني، طه جابر. «التعددية: أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع.» **منبر الحوار** (بيروت): السنة ٩، العددان ٣٢ ـ ٣٣، ربيع ـ صيف ١٩٩٤.

علي، سامي. «شعرية التصوف في شعر الحلاج.» **مواقف**: العدد ٥٧، ١٩٨٩.

عمارة، محمد. «الإسلام والسياسة.» **منبر الحوار**: السنة ٧، العدد ٢٦، خريف ١٩٩٢.

عميش، عبد القادر. «اشتغال الرمز ضمن إسلامية النص.» مجلة **حوليات التراث**: العدد ٢، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤.

عودة، أمين يوسف. «في أصل مصطلح التصوف ودلالته.» **مجلة البحوث والدراسات الصوفية** (القاهرة): العدد ١، آب/ أغسطس ٢٠٠٣.

غرس الله، عبد الحفيظ. «التصوف الإسلامي والغيرية.» مجلة **حوليات التراث**: العدد ٤، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥.

الغنوشي، عبد المجيد. «أزمة الغزالي العقلية السياسية: مقاربة ظاهرية لفكر الغزالي.» **مجلة الجمعية الفلسفية المصرية**: السنة ١٣، العدد ١٣، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

الفجاري، المختار. «تأصيل الخطاب في الثقافة العربية.» **الفكر العربي المعاصر**: العددان ١٠٠ ـ ١٠١، ١٩٩٣.

فوكو، ميشيل. «المفرد والجمع: نحو نقد العقل السياسي.» ترجمة عبد اللطيف قطميش. **الفكر العربي**: السنة ١٠، العدد ٥٧، أيار/ مايو ـ آب/ أغسطس ١٩٨٩.

فيركلو، نورمان. «الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية.» ترجمة رشاد عبد القادر. **الكرمل**: العدد ٦٤، صيف ٢٠٠٠.

«كتاب الشهر: أخلاق العلماء.» تأليف أبو بكر محمد بن الحسين الآجري؛ تقديم وتحقيق عبد المعز الجزار. **مجلة الأزهر الشريف**: صفر ١٤٢١هـ ـ أيار/ مايو ٢٠٠٠م.

كوثراني، وجيه. «**الدين** والسياسة، بحثاً عن علاقة متوازنة من خلال التجربة اللبنانية.» **منبر الحوار**: السنة ٧، العدد ٢٦، خريف ١٩٩٢.

مغنية، محمد جواد. «الإسلام وفكرة الزهد.» **رسالة الإسلام** (القاهرة): السنة ٦، **العدد ٢٢**، ١٩٥٤.

منير، وليد. «**نزعة النفي** عند أبي حيان التوحيدي.» مجلة **فصول** (عدد خاص «أبو حيان **التوحيدي**»، ج ١): السنة ١٤، العدد ٣، خريف ١٩٩٥.

ميلود، حكيم. «**الحقيقة** والغيرية في الفكر الصوفي: نحو نزعة إنسية مختلفة.» **مجلة حوليات التراث**: العدد ٤، أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٥.

النيفر، مصطفى. «**الوجه** والقناع: الدين والدولة من خلال محاكمات ابن حنبل، الحلاج، **ابن رشد**.» **منبر الحوار**: السنة ٧، العدد ٢٦، خريف ١٩٩٢.

هيكل، معاوية **محمد**. «**الشريعة** والحقيقة عند الصوفية.» **التوحيد**: السنة ٣٤، العدد ٤٠٢، **تموز/ يوليو** ٢٠٠٥.

وازن، عبده. «**إن يشأ يمشي** على خدي مشى.» **أدب ونقد**: السنة ١٧، العدد ١٩١، تموز/ **يوليو** ٢٠٠١.

ويبر، بيتر. «**السياسة عند** أرسطو من «الأخلاق» إلى «السياسات».» ترجمة جورج كتورة. **الفكر العربي**: العددان ٣٣ ـ ٣٤، آب/ أغسطس ١٩٨٣.

نــدوة

أعمال ملتقى التصوف الإسلامي العالمي. [مصراتة، ليبيا]: جمعية الدعوة الإسلامية **العالمية**، ١٩٩٥.

دراسة على الإنترنت

محمد، هادي. حوار مع المستشرق الفرنسي إريك جيوفري تحت عنوان: «الصوفية هي الحل،» على موقع إسلام أون لاين (<http://www.islamonline.net>)، بتاريخ ٢٠/٦/٢٠٠٤.

٢ ـ الأجنبية

Books

Anawati, G. C. et Louis Gardet. *Mystique Musulmane: Aspects et tendances, expériences et techniques*. Paris: J. Vrin [librairie philosophique], 1976.

Badwi, Ahmed Zaki. *A Dictionary of the Social Sciences*. Beirut: Librairie du Liban, 1978.

Beaurecueil, Serge Laugier de. *Khwaja Abdullah Ansari: Mystique hanbalite*. Beirut: Institut français de Damas, 1965.

Berque, Jacques. *Maghreb, L'Interieur du Maghreb, XVe-XIXe siecle*. Paris: Gallimard, 1978.

Bertrand, Michèle. *Le Statut de la religion chez Marx et Engels*. Paris: Editions sociales, 1979. (ProbleÌmes)

Bosworth, C. E. [et al.] (eds.). *The Islamic World from Classical to Modern Times*. Princeton, NJ: Darwin Press, 1989.

Brown, Peter. *La Société et le sacré dans l'antiquité tardive*. Paris: Seuil, 1985.

Certeau, Michel de. *La Fable mystique: XVIe-XVIIe siècle*. [Paris]: Gallimard, 1982. (Bibliothèque des histories)

Chodkiewicz, Michel. *Le Sceau des saints: Prophé'tie et saintete dans la doctrine d'Ibn Arabi*. Paris: Gallimard, 1986.

Corbin, Henry. *En Islam iranien*. Paris: Gallimard, 1971.

Foucault, Michel. *Philosophe*. Paris: Editions du Seuil, 1989.

_____. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

Freud, Sigmund. *An Introduction in the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Toronto: Claret Insilco LTD, 1961.

Friedrich, Carl. *An Introduction to Political Theory*. New York: Harper and Row, 1967.

Fromm, Erich. *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1973.

_____. *Escape from Freedom*. New York: Avon Library Book, 1967.

Hegel, Friederich. *Philosophy of Right*. Translated with notes by T. Knox. London: Clarendon Press, 1952.

Gouldner, Alvin. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. London: Macmillan Press, 1979.

Hobbes, Thomas. *The Leviathan*. London: Penguin, 1968.

Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya*. Cairo: [Publications de l'institut francais d'archèologie orientale], 1939.

_____. *Les Schiismes dans l'islam: Introduction à une étude de la religion musulmane*. Paris: Payot, 1965.

Laroui, Abdallah. *The Crisis of Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*. Translated from French by Diarmid Cammel. Berkeley, CA: University of California Press, 1976.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. London: Cambridge University Press, 1988.

Machiavelli, Niccolo. *The Prince and the Discourses*. Introduction by Max Lerner. New York: Modem Liberty, 1950.

Maïmonide, Obadia et David Maïmonide. *Deux traités de mystique juive: Le Traité du puits, le guide du détachement*. Traduit du judéo-arabe et introduit par Paul Fenton. Paris: Editions Verdier, 1987.

Makdisi, George. *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au xie siècle* (ve siècle de l'hégire). Damascus: Institut de Damas, 1963.

Mehren, M. A. R. *Traits mystiques d'Avicenne*. Leyden: E. J. Brill, 1889-1891.

Michon, Jean-Louis. *Le Soufi marocain Ahmad Ibn Ajiba et son Mi 'raj*. Paris: [s. n.], 1973.

Nywa, Paul. *Exegese coranique et langage mystique*. Beyrouth: Dar el- Machreq, 1970.

Show, Stanford J. and W. R. Polk (eds.). *Studies on Civilization of Islam*. Boston, MA: [n. pb.], 1962.

Vaux, Cara de. *Les Penseurs de l'islam*. Paris: [s. n.], 1923.

Weber, Max. *The Theory of Social, Economic Organization*. New York: Free Press, 1997.

Periodical

Touati, Houari. «Approche sémiologique et historique d'un document hagiographique algérien.» *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* (AESC): vol. 44, no. 5, septembre-octobre 1989.

هذا الكتاب

يحتل التصوف أهمية بالغة في نطاق الفلسفة الإسلامية باعتباره أحد دوائرها من جهة، وبوصفه تحقيقاً للعقيدة الإسلامية الجامعة بين العقل والروح من جهة ثانية.

فالكتاب، الذي بين أيدينا، يقوم على أربعة محاور تمثل جوهر التصوف وهي: الولاية والعصمة والكرامة والشفاعة.

ويتناول الكتاب، من ناحية ثانية، مفهوم السلطة عند المتصوفة استناداً إلى مناهج حداثية، كما يحلل علاقة السلطة بالمتصوفة ودور الأولى في تحجيم الثانية واضطهادها.

فالدكتور محمّد حلمي عبد الوهّاب قدم عملاً يتميز بالإحاطة والشمول مستنداً إلى مجموعة من الدراسات، كانت بمثابة إطار مرجعي لتحليل مفهومي السلطة والتصوف بطريقة منهجية ومعرفية مهمة، ما جعل من الكتاب مصدراً يستحق التأمل والتفكير.

الدكتور محمّد حلمي عبد الوهّاب

- أكاديمي مصري، حاصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة السياسية، ومدير تحرير مجلة **رواق عربي**.

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

ISBN 978-9953-533-18-6
9 789953 533186